قدیم ہندوستانی فلسفہ

فریدالدین

قدیم ہندوستانی فلسفہ

فرید الدین

استاد شعبۂ فلسفہ

سندھ یونیورسٹی

اگہی پبلیکیشنس

حیدرآباد

قديم ھندوستاني فلسفه

مصنف: فريد الدين

ناشر: آگهي پبلي ڪيشنز.
پوسٽ بڪس- ١٠٧٨ - لطيف آباد
حيدرآباد سنڌ

سر ورق: خدا بخش ابڙو

طبع اول: سنه ١٩٨٥ع-

قيمت: ١٢ روپيه

(سوهني پرنٽرز، ويسٽ کها، حيدرآباد)

انتساب

والدہ مرحومہ کے نام

جن کی محبت و شفقت نے جینے کا حوصلہ ہمیشہ
بلند رکھا۔

فہرست

پیش لفظ

قدیم ہندوستانی فلسفہ ایک نہایت ہی وسیع موضوع ہے اور اس کتابچہ کو صرف اس کی ایک تمہید سمجھا جائے۔ میں نے اس کتابچہ کے ذریعے ہندوؤں کے قدیم ترین فکری ذخیرے کو جو ویدوں، بھگوت گیتا اور چارواک (Carvaka) سے اخذ کیا گیا ہے قارئین کو متعارف کروانے کی مقدور بھر کوشش کی ہے۔

مجھے اس امر کا شدت سے احساس ہے کہ یہ مختصر سی کتاب کسی بھی طرح قدیم ہندوستانی فلسفہ کا پوری طرح احاطہ نہیں کرتی۔ مثلاً اس میں بدھ مت، جین مت، تینترک فلسفہ اور ہندوؤں کے چھ مشہور فلسفیانہ نظام ہائے فکر کو میں مناسب جگہ نہیں دے سکا ہوں تاہم میں نے کتاب کے پہلے باب "تعارف" میں اس قدیم فلسفہ کے اہم نکات کا طاہرانہ جائزہ لیا ہے جس میں ان باقی ماندہ دبستانِ فکر کا بھی سرسری تذکرہ ہے۔ تاہم قارئین کو اختصار کی وجہ سے تشنگی کا یقیناً احساس ہوگا جس کے لئے میں ان سے پیشگی معذرت خواہ ہوں۔ سنسکرت کی بعض انگریزی اصطلاحات کو اردو قالب میں ڈھالنے میں ڈاکٹر سہیل بخاری صاحب نے میری مدد کی ہے۔ جس کے لئے میں ان کا شکر گذار ہوں۔ تاہم میں چونکہ سنسکرت سے نابلد ہوں اس لئے اصطلاحات کے اردو استعمال میں یقیناً بہت سی اغلاط رہ گئی ہوں گی اس کی تمام تر ذمہ داری مجھ ہی پر ہے۔

میں ڈاکٹر مبارک علی خان، صدر شعبۂ تاریخ اور ڈاکٹر سید عطاء الرحیم پروفیسر شعبۂ فلسفہ، سندھ یونیورسٹی کا بے حد ممنون ہوں کہ انہوں نے زبان کی

درستگی اور پروف کے پڑھنے میں میری اعانت کی۔ میں اپنی صاحبزادیوں شمائلہ فرید اور تزئین فرید کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے مسوّدہ کو خوشخطی میں تحریر کیا۔

فریدالدّین

شعبۂ فلسفہ

سندھ یونیورسٹی

۴ جون ۱۹۸۵ء

1- تعارف

قدیم ہندوستانی فلسفہ کا اگر تاریخی تناظر میں جائزہ لیا جائے تو ہمیں چند مشکلات کا شدت سے اندازہ ہوتا ہے۔ اوّلاً یہ کہ قدیم ہندوستان میں تاریخ نویسی کا کوئی ایسا سنہری دور نہیں گذرا جس کی مثال ہمیں یونان اور روم میں ملتی ہے۔ یونان اور روم میں تھیوسی ڈائڈس (Thucy-dides) ہیرو ڈوٹس (Herodatus) پلوٹارک (Plutarch) جیسے تاریخ نویسوں نے اس زمانے کے تاریخی واقعات و حادثات کو تاریخ وار قلمبند کر کے مغرب میں تاریخ نویسی کے فن کو تقریباً سائنس کے درجے تک پہنچا دیا تھا اور اسی وجہ سے اس دور کی یونان و روم کی فکری تاریخ منظم و مربوط شکل میں مرتب ہو سکی۔ اور آج ہم یونان کے اوّلین فلسفی تھالیس (Thales) کے فلسفہ سے لے کر دور جدید کے فلسفہ کو تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے ہندوستان میں فن تاریخ نویسی کو وہ فروغ حاصل نہ ہو سکا اور اسی لئے ازمنۂ قدیم کے ہندوستانی فلسفہ کو بیان کرتے وقت محققین، مورخین و مصنفین نے اپنے قیاس سے مدد لی ہے۔

ان حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ازمنۂ قدیم کے ہندوستانی فلسفہ کو ترتیب وار اور تاریخ وار شکل میں بیان کرنا ایک انتہائی مشکل امر تھا لیکن پھر بھی محققین و مورخین، ماہر علم الانسانیات و لسانیات اس سلسلہ میں قابل صد مبارکباد ہیں کہ انہوں نے انتہائی محنت و کاوش سے اس دور کے فکری سرمائے کو محفوظ کرنے اور اس کو تاریخی لڑیوں میں پرونے کی مقدور بھر کوشش کی ہے۔

ہندوستان کا یہ ابتدائی عہد جب یہاں ایک سادہ اور بے ریا (Naive)
سوچ پروان چڑھ رہی تھی ہندو معاشرہ دیو مالائی توہمات، ضعیف الاعتقادی،
مظاہر پرستی (Animism) فرسودہ اور پیچیدہ رسوم و رواج کے شکنجوں میں
جکڑا ہوا تھا یہ امر قابل ذکر ہے کہ ہندوستان کے اس سادہ اور بے ریا (Naive)
قبل شعوری (Pre-conscious) اور قبل تنقیدی (Pre-critical) فکر کا منبع
ویدوں کے اشلوک بھجن اور دعائیہ گیت (hymns) ہیں جو دیو مالائی علامتوں
اور استعارات میں تہہ در تہہ لپٹے ہوئے ہیں دوسری مشکل جو ہمیں اس اولین ہندوستانی
فلسفہ کے مطالعہ کے وقت محسوس ہوتی ہے وہ قدیم آریائی زبان سنسکرت سے متعلق
ہے جس میں اس فلسفہ کا تمام تر سرمایہ محفوظ ہے۔ سنسکرت دنیائے قدیم کی مشکل
ترین زبانوں میں سے ایک ہے اس زبان میں جو اصطلاحات ہیں ان کو دوسری زبان میں اس
کی صحیح معنویت اور اسپرٹ کے ساتھ ترجمہ کرنا ماہر علم لسانیات و مترجمین کے لئے ایک
انتہائی مشکل امر ہے بلکہ یہ ان کے لئے ایک زبردست چیلنج ہے قدیم برہمنی ادب
کے بعض الفاظ مثلاً اوم (Om) براہمن (Brahman) درشن (Darsana)
ایسے ہیں جن کو انگریزی یا دوسری زبانوں میں ان کے حقیقی مفہوم اور اسپرٹ کے ساتھ
منتقل کرنا ناممکن نہیں تو انتہائی دقت طلب اور تحقیق طلب امر ضرور ہے۔

تیسری پیچیدگی اس فلسفے میں یہ ہے کہ اس میں فلسفیانہ حقائق کو زیادہ
تر معقولات (Aphorism) کی شکل میں پیش کیا گیا ہے جن کو "ستر" [۲] (Sutra)
کہا جاتا ہے۔ یہ "ستر" اپنے اختصار اور علامتوں اور کنایوں کی دبیز غلاف میں لپٹے
ہوئے ہونے کی وجہ سے فہم عامہ اور منطق کی دسترس سے بالا ہیں جیسا کہ آگے
چل کر واضح ہوگا ان "ستر" کے معنی و مفاہیم کی تشریح و تعبیر کے لئے بڑی بڑی شرحیں
(commentaries) لکھی گئیں ان مشکلات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اب ہم قدیم
ہندوستانی فکر کا مختصر جائزہ لیتے ہیں۔

ہندوستانی فلسفے کے مشہور مصنف ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی کتاب "انڈین

فلاسفی" حصہ اوّل میں قدیم ہندوستانی فلسفے کو چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ ویدوں کا عہد (Vedic Period) 1500 ق م سے 600 ق م تک۔ یہ وہ دور تھا جب آریائی تہذیب ہندوستان میں قدم جما چکی تھی۔ اس دور میں ہندوؤں کا قدیم ترین دیومالائی ادب انکی آسمانی کتب "ویدوں" (Vedas) میں مرتب ہو رہا تھا اس آسمانی ادب نے جس کو "شروتی" ③ (سنتی Sruti) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ہندوستانی ذہن اور معاشرے پر بہت گہرے اور ہمہ گیر اثرات مرتب کئے ہیں اور اسی لئے دور جدید تک اس کا اثر راسخ العقیدہ ہندو سماج میں اسی شدت سے موجود ہے ایک عام ہندو کی زندگی پیدائش سے لے کر موت تک جن رسوم و رواج کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے اور اس کا معاشرہ جن عقائد قوانین اور اصولوں کا پابند ہے ان سب میں ان ویدوں ہی کی گہری چھاپ ہے۔ ہندوستان کا ابتدائی تفکر ویدوں کے انہی اساطیری (Mythical) ادب کا مرہون منت ہے

۲۔ رزمیہ عہد (Epic Period) 600 ق م سے، 200 ق م تک اس دور کو ہندوستان کی عظیم رزمیہ نظمیں "مہابھارت" اور "رامائن" کی وجہ سے تاریخ میں ایک ممتاز اور منفرد مقام حاصل ہے یہی وہ دور تھا جب معاشرے میں مختلف الخیال دبستان افکار فروغ پا رہے تھے۔ اس دور میں بھگوت گیتا Bhagwatgita بدھ مت، جین مت، چارواک [illegible] وشنو مت شیو مت اور تنترک فلسفہ (Tantric Philosophy) اور ہندوؤں کے چھ مشہور فلسفیانہ نظام "درشن" (Darsana) تشکیل پا رہے تھے۔ یہ دور جیساکہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے تضادات میں گھرا ہوا تھا۔ ایک طرف اس میں ہمیں آریاؤں کی عظمت اور برتری کا تصوّر ان عظیم رزمیہ نظموں کی شکل میں ملتا ہے تو دوسری طرف مزاجِ تشکیکیت دھریت اور مادیت کی قوتیں معاشرے میں اپنا تسلّط جما رہی تھیں۔ اور ویدوں کے خلاف ایک شدید میلان فروغ پا رہا تھا۔ فلسفیانہ نقطہ ونظر سے اس عہد کی اس لئے اہمیت ہے کہ ویدوں کے فرسودہ اور رجعت پسند نظریات اور رسوم و رواج کی جین مت بُدھ مت اور

چارواک (Charvaka) کے انقلابی اور غیر روایتی فلسفے میں نفی ہو رہی تھی اور برہمنی سامراج کی بنیادیں ہلنا شروع ہو گئیں تھیں ہم اس عہد کو ہیگل کی جدلیاتی (Dialectical) زبان میں ضد دعویٰ (Antithesis) کہہ سکتے ہیں جو ویدوں کی "مثبت" (Thesis) کی نفی ہے اس دور میں ہمیں ہندو فکر روایتی جمود، ٹھہراؤ اور بندھنوں سے اپنے آپ کو آزاد کرانے کے لئے مسلسل جدّوجہد میں مصروف نظر آتا ہے۔

۳۔ عہد ستر (Sutra period)

200ء سے دورِ جدید تک اس دور میں قدیم ہندوستانی فلسفہ منظم و مربوط شکل میں مرتب ہو رہا تھا اس عہد میں آریائی ذہن قبل تنقیدی قبل فکری اور قبل شعوری اسٹیج سے گزر کر تنقیدی، فکری اور شعوری سطح سے ہمکنار ہو رہا تھا اس دور کے عظیم فلاسفر اور شارحین نے ستر پر شرحیں لکھیں اور ان کے باطنی اور سرّیتی مفاہیم کو دلائل و براہین اور استدلال کی شکل میں واضح کیا۔

۴۔ عہد مدرسیت Scholastic period 200ء سے دورِ حاضر تک یہ عہد بھی عہد ستر کے لگ بھگ ہے۔ اس دور میں فلسفے میں تخلیقی کام بہت کم ہوا۔ اس کے بجائے روایتی فکر کے "ستر" پر بے شمار شرحیں لکھی گئیں بقول ڈاکٹر رادھا کرشنن لاحاصل بحث مباحثوں میں ان شارحوں نے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو ضائع کیا۔

یاد رہے کہ ہندو فلسفے کے چاروں ادوار کا تعیّن کرتے وقت ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنے قیاس سے مدد لی ہے اور اسی لئے یہ تقسیم تاریخی لحاظ سے بے قاعدہ (Arbitrary) ہے۔

قدیم ہندوستانی فلسفے کی تحلیل کرتے وقت ایک سوال شدّت سے ذہن میں ابھرتا ہے کہ اس قدیم سوچ کو کس حد تک فلسفے میں جگہ دی جا سکتی ہے؟ ہندوستانی فلسفے کے بیشتر ناقدین اور معترضین (جن میں سے اکثریت کا تعلق مغرب

سے ہے) ہندوستان کے اس قدیم فکری سرمائے کو فلسفہ میں شامل کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کرتے ہیں بلکہ تاریخ فلسفہ کے بہت سے مصنفین اس کو باقاعدہ فلسفہ ماننے کے لئے بھی تیار نہیں۔

کورنیل یونیورسٹی کے فلسفہ کے سابق پروفیسر فرینک تھلی Frank Thilly اپنی کتاب " تاریخ فلسفہ History of Philosophy " میں ازمنۂ قدیم کے مشرقی فلسفہ کے متعلق اپنے تاثرات اس طرح قلمبند کرتے ہیں۔

تاریخ فلسفہ کا اگر اس کے آفاقی تناظر میں جائزہ لیا جائے تو اس میں دنیا کی تمام اقوام کا تذکرہ ضروری ہے لیکن دنیا کی بیشتر اقوام فلسفہ کے صحیح اور منطقی نظام کو پیش نہیں کر سکیں اور ان میں سے صرف چند اقوام کو تاریخ (فلسفہ) میں جگہ دی جا سکتی ہے۔ ان میں سے بہت سی اقوام دیومالائی سطح سے بلند نہیں ہوئیں ان مشرقی اقوام کے نظریات جن میں ہندی مصری اور چینی شامل ہیں اساطیری اور اخلاقی ادب کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو فلسفیانہ نظام فکر نہیں کہا جا سکتا۔ وہ شاعری اور عقدے سے ہم آہنگ ہیں۔

اس لئے ہم اپنے مطالعہ کو صرف مغربی مطالعہ (کی تاریخ فلسفہ) تک محدود رکھیں گے۔ (۴)

تاریخ فلسفہ کے ان مغربی ناقدین کا قدیم مشرقی فلسفے کے متعلق نکتۂ استدلال یہ ہے کہ یہ قدیم تفکر دیومالائی عقیدہ شاعری اور تخیلات کا مجموعہ ہے۔ اس میں تخیل کی رنگینیاں اور جذبات کی فراوانی تو ہے لیکن یہ فکر کی بلندیوں سے عاری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس میں عقلیت کی نسبت رومانیت و باطنیت کا غلبہ ہے یہ فکر (بقول ان معترضین کے) ایک واضح منطقی اور سائنسی شکل میں جلوہ گر نہیں ہوئی۔

قدیم ہندوستانی فلسفے پر یہ اعتراض بڑی شدت سے کیا جاتا ہے کہ

یہ فلسفہ مکمل طور سے ویدوں کی حاکیت وسندیت (Authoritarianism) کے زیر اثر ہے یہ فکر کبھی بھی ویدوں کے قدامت پسند اور رجعت پسند روایات سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کرا سکا اس میں جمود اور ٹھہراؤ کی کیفیت ہے اور اسی لئے منطقی، تنقیدی اور شعوری سطح تک یہ پہنچنے میں ناکام رہا ہے دوسرے لفظوں میں (بقول ان ناقدین کے) یہ فلسفہ مکمل طور سے روایت پرستی (Traditionalism) اذعانیت (Dogmatism) حاکمیت اور غیر ترقی پسندی (Unprogressiveness) کے بندھنوں میں جکڑا ہوا ہے

اس فلسفے پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ مکمل طور سے اذعانیت (Dogmatism) کی گرفت میں ہے۔ اور اسی لئے اس دور کے مختلف مکاتیب میں ہمیں کوئی واضح تنقیدی اور تخلیقی شعور نہیں ملتا۔ ان میں ویدوں کے تصورات کو تقریبًا اذعان اور قول مستند (dogmas) کی حیثیت حاصل تھی اور ان کو الہامی اور حرفِ مطلق سمجھ کر صرف ان کی تشریح و تعبیر تک فلسفے کو محدود کر دیا گیا تھا دوسرے لفظوں میں ان معترضین کا نکتۂ استدلال یہ ہے کہ ویدوں کے رشیوں منیوں اہل معرفت و اہلِ بصیرت (Sages and Seers) کو آخر کیوں فوق البشر کا درجہ دیا گیا ہے اور ان کی تعلیم کو حرف آخر اور قول مستند (dogmas) سمجھ لیا گیا ہے؟ کیا ویدوں کی اس تقلید پرستی میں ہمیں یہ نکتہ کارفرما نظر نہیں آتا کہ ان رشیوں منیوں اور اہل حکمت و دانش (جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان پر ویدوں کا کلام الہامی شکل میں نازل ہوا تھا) کے تجربات کمال کے درجے تک پہنچے ہوئے تھے اور ان پر مزید تحقیق اور بحث کی قطعًا کوئی گنجائش نہیں تھی؟

قدیم ہندوستانی فلسفہ پر یہ الزام کافی حد تک درست ہے لیکن ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس اعتراض کا اطلاق مکمل طور سے ہندوستان کے صرف چند روایتی دلبستان افکار پر ہی ہو سکتا ہے (مثلاً وید بھگوت گیتا اور ویدانت وغیرہ) یہ نکتہ تشریح طلب ہے کہ کیا اس دور کے ہندوستان میں کوئی ایسا فکری نظام پروان نہیں چڑھا جس نے ویدوں کی اس قدامت پسند سوچ کے خلاف معاشرے میں ایک بھرپور تحریک

چلائی ہو ؟ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ بدھ مت ۔ جین مت اور چار واک (Carvaka) اور کسی حد تک نیایا (Nyaya) ویشیشک (Vaisesika) اور سانکھیہ (Sankhya) کے انقلابی افکار اس اعتراض کو رد کر دیتے ہیں اس فلسفے کے ساتھ انصاف صرف اس صورت میں کیا جا سکتا ہے جب اس کا جائزہ لیتے وقت اس دور کا بھی تصور ذہن میں رکھا جائے یہ وہ دور تھا جب دنیا کے بیشتر ممالک میں جہالت کی تاریکی پھیلی ہوئی تھی اور انسان نیم مہذب اور نیم وحشیانہ طرز پر زندگی گزار رہا تھا ۔

فلسفہ کی تاریخ جیسا کہ ہیگل ہمیں بتاتا ہے انسانی فکر کے ارتقاء کی تاریخ ہے ۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ فکر ہمیشہ ارتقاء کے مراحل میں رہے گی اور دورِ جدید کا کوئی بھی مفکر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کا نظامِ فکر مطلقیت اور ابدیت کا حامل ہے اور اس میں کسی بہتری اور تبدیلی کی مزید کوئی گنجائش نہیں ہے ۔

ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ انسانی فکر کے ارتقاء میں ہندوستان کا یہ قدیم فلسفہ کس حد تک ممد و معاون ثابت ہوا نیز اس نے اپنے آپ کو روایتی بندھنوں اور اندھی تقلید سے رہا کرانے کے لئے کتنی رکاوٹوں کو کس کس طرح سے دور کرنے کی کوشش کی ہند و فکر کی تاریخ فکر کی اسی جدوجہد کی تاریخ ہے اور اسی حد تک یقیناً اس کی اہمیت ہے ۔

اب ہم اس قدیم فلسفے کے چند اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے اس کا ایک اہم عنصر جس سے اس کو دورِ حاضر کے فلسفہ کی بہت سی مکاتیب سے ممیز کیا جا سکتا ہے وہ فکر اور عمل کا ایک گہرا رشتہ ہے اس فلسفے کا تعلق خالصتاً انسان کی عملی زندگی سے ہے وہ رشی منی اہلِ بصیرت و اہلِ حکمت و دانش جنہوں نے یہ فلسفہ تخلیق کیا تھا دورِ جدید کے فلسفیوں کی طرح نظریہ پسند (Theoreticians) نہیں تھے جن کی تحقیقات کا عام انسانوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں تھا ان قدیم رشیوں اور منیوں کو عوام میں الوہیت اور تقدس کا درجہ حاصل تھا کیونکہ ان کی سوچ کا محور اسی دور کے ان اہم حیاتیاتی مسائل سے تھا جن سے ایک

عام انسان اپنی زندگی میں دوچار تھا۔ اس فلسفہ کا تعلق فرد کی نیاتیاتی روحانی اور اخلاقی
جہت سے تھا۔ اس لئے اس کی تخلیق کیلئے چند بنیادی شرائط کا پورا ہونا ضروری سمجھا
جاتا تھا۔ مثلاً ارتکاز توجہ (Concentration) تزکیۂ نفس (Purity of
Soul) مراقبہ اور استغراق (meditation) وہ اہم طریقے تھے جن کے
بغیر مبتدی اپنی روحانی اور اخلاقی جہت کو بلند نہیں کر سکتا اور نتیجتاً اس وجدان
(Special vision or Intuition) تک اس کی دسترس ممکن نہیں جس کو اس
فکر میں ودیا (Vidia) یا گیان (Janana) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے فلسفے
کا مواد اسی ودیا یا گیان کا مرہون منت ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ ہندوستانی فلسفہ
میں اس وجدان کی کس قدر اہمیت ہے۔ افلاطون نے بھی اپنے خطوط (Epistles) میں
ایک مبتدی کے لئے یہ لازمی شرط رکھی تھی کہ وہ اپنی روحانی، ذہنی اور اخلاقی سطح کو بلند
کرے اور اس کے لئے اس نے تزکیۂ نفس اور روح کی تربیت ضروری قرار دی تھی۔ ان
شرائط کے بغیر (بقول افلاطون) اس وجدان تک رسائی ممکن نہیں جس پہ فلسفے کے تارو
پود قائم ہیں۔ قدیم یونانی فلسفے کا بھی اساسی مقصد فرد کی نجات اور اس کی عملی زندگی
سے ہے۔ اس دور کے ہندوستانی فلسفے میں (جس سے چارواک Carvaka کا فلسفہ
مستثنیٰ ہے) معقولات اور منطقِ صوری کے مقابلے میں اس وجدان، کشف یا الہام کو
ایک بنیادی مقام حاصل ہے اور اس میں معقولات کو یا تو ثانوی حیثیت دی گئی
ہے یا اس کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

یہ اولین فلسفہ جنگل کی یونیورسٹیوں (Forest Universities) کی پیداوار
تھا۔ جو منیوں نے دنیاوی ہنگاموں سے دور ارتکازِ توجہ مراقبے اور استغراق کے
ذریعے تخلیق کیا تھا ان قدیم ہندوستانی فلسفیوں کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ حقیقت
ایک جوہر مطلق یا حقیقت مطلق (Being) ہستی یہ مادی دنیا اور عالم مظاہر (پراکرتی
Prakriti) سے ماورا ہے گو کہ یہ عالم مظاہر (پراکرتی) اسی ہستیٔ مطلق
کا ایک مادی مظہر ہے ہمارے فکر کی دسترس صرف [illegible] مظاہر تک محدود ہے اور

جوہر مطلق (Being) تک اس کی رسائی ممکن نہیں ان کا استدلال یہ تھا کہ عقل اشیاء کی تحلیل کرتے وقت اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور اس طرح (جیسے کانٹ اور برگسان ہمیں بتاتے ہیں) وہ متناقضات (Contradictions) تضادات (Antinomies) اور التباسات (illusions) کا شکار ہو جاتی ہے اور حقیقت اولیٰ جو ایک اکائی کی حیثیت رکھتی ہے اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے اس حقیقتِ مطلق تک صرف وجدان کے ذریعے رسائی ممکن ہے۔

قدیم ہندوستانی فلسفہ کے چند بنیادی نکات (جو ہمیں چند مکاتیب کے استثنیٰ کے ساتھ تقریباً ہر ایک میں ملتے ہیں) یہ ہیں۔

(۱) حقیقت مطلق یا جوہر مطلق (Being) جس کو برہمن (Brahman) کا بھی نام دیا گیا ہے اور اس کو کائناتِ کبیر (Macrocosm) سمجھا جاتا ہے۔

(۲) آتما (Atman) روح۔ نفسِ انسانی اس کو کائناتِ صغیر (Microcosm) بھی سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی آتما کا حقیقتِ مطلق اور عالم مظاہر سے رشتہ

(۳) قانون کرم (Law of Karma) علت و معلول کا وہ مابعد الطبیعاتی کلیہ جس میں انسانی وجود اپنے آپ کو جکڑا ہوا محسوس کرتا ہے اس قانون کے مطابق انسانی زندگی اپنے اعمال سے تشکیل پذیر ہوتی ہے۔

(۴) آواگون (Re-incarnation) یہ قانون کرم کا منطقی اور لازمی نتیجہ ہے اس اصول کے مطابق انسانی وجود اسی وقت تک جنم لیتا رہے گا جب تک اس کے بُرے اعمال کے تمام اثرات پوری طرح زائل نہیں ہو جاتے اور اس کے گناہوں کا کفارہ پوری طرح ادا نہیں ہو جاتا۔

(۵) پراکرتی (Prakriti) مادی عالم جس میں فرد اپنے آپ کو محفوظ نہیں پاتا (اس کے کچھ سماجی و معاشی اسباب ہیں) اور جس سے نفس کشی، ترکِ دنیا اور تپسیا کے ذریعے رہائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

(۶) مایا (Maya) ایک منفی قوت جس کو "لاہستی" (Non being) سے

تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کو جوہرِ مطلق (Being) سے ممیز کیا جاتا ہے یہ گناہ، التباس، سراب اور تصنع کی خالق ہے لیکن اس کا ایک مثبت پہلو بھی ہے یہ دیوتاؤں کی تخلیقی صلاحیتوں کی بھی مظہر ہے۔

(۷) اودّیا (Avidya) لاعلمیت اور جہالت جس کی وجہ سے فرد قانونِ کرم کی گرفت پوری طرح محسوس نہیں کرتا اور نہ ہی اس کے چنگل سے پوری طرح آزاد ہو سکتا ہے اور اس طرح پراکرتی اور مایا کے چکروں کا اسیر رہتا ہے اور جنم جنم کے کرموں کی سزا بھگتتا ہے۔

(۸) ودّیا (Vidya) علم مطلق، حکمت و دانش، اس حقیقی علم سے انسان اپنی آتما حقیقت مطلق، پراکرتی، مایا اور قانونِ کرم کے حقائق سے واقفیت حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح اس کے ابدی نجات کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ ہندو تفکر میں " ودّیا " کو یے انتہا اہمیت حاصل ہے اور یہ اس کا سب سے فکر انگیز اور ترقی پسند پہلو ہے۔

(۹) مکتی (Mukti) پراکرتی مایا اور جنم جنم کے چکروں سے نجات اور جوہرِ مطلق میں مکمل انضمام (Merger) مکتی فلسفے کا اساسی مقصد ہے۔ یاد رہے کہ یہی مکتی اور نروان کا جذبہ ہندوستانِ قدیم میں فلسفے کا محرک بنا عوام میں جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں رشیوں اور فلاسفہ کو ایک اہم اور ممتاز مقام حاصل تھا اور عوام کو ان سے دیوانگی کی حد تک عقیدت تھی کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ دنیا کے مصائب و آلام سے چھٹکارہ حاصل کرنے میں یہی لوگ ان کے ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں قدیم ہندو فلسفہ کے بیشتر مکاتیب ہمیں عوام کے لئے اسی مکتی کی تلاش میں سرگرداں نظر آتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہو گا کہ اس کے کچھ سماجی معاشرتی اور معاشی اسباب ہیں کہ اس دور کا فرد مکتی کا کیوں اس قدر طلبگار تھا اور کیوں مادی عالم سے قطع تعلق کو اپنی زندگی کا معراج سمجھتا تھا دوسرے معنوں میں قنوطیت کی طرف اس کے میلان میں کون سے عوامل کارفرما تھے۔ یہ اس دور کے ہندوستانی فلسفہ کے کچھ اہم نکات تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ ان میں ہمیں تقلید پرستی اور

روایت پرستی کے عناصر خاصے حاوی نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود بھی میں اس تحقیقی پہلو کو اجاگر کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدیم ہندوستانی فکر کی تاریخ انسانی فکر کی اس جدوجہد سے عبارت ہے جو اس نے اپنے آپ کو روایتی قیود سے آزاد کرانے کے لئے کی تھی۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ہندوستان میں یہ فکر ٹیڑھے میڑھے (Zig Zag) راستوں سے اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہے جہاں ہم کبھی اس کو حاکمیت و سندیت (Authoritarianism) تقلید پرستی اور اذعانیت (dogmatism) کے چنگل میں (جیسے وید، بھگوت گیتا اور ویدانت) گرفتار دیکھتے ہیں تو کبھی اس کو روایت سے بغاوت پر کمر بستہ پاتے ہیں (جیسے جین مت، بدھ مت، چارواک) اب میں اس نکتہ کی وضاحت کروں گا کہ قدیم ہندوستان کی جدلیاتی (dialectical) تاریخ میں فکر کا یہ ارتقاء کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ اس فکر کا آغاز ویدوں کے سادہ اور بے ریا (naive) قبل فکری (Pre_conceptual) قبل از تعقلی (pre-reflective) اور قبل تنقیدی (pre-critical) دور سے ہوا۔ ویدوں کے اس مظاہر پرستانہ (Animistic) اور اساطیری سوچ کا تعلق (جو اشلوک دعائیہ گیت اور منتروں سے مترشح ہے) انسان کے ان تجربات سے ہے جو فکر کی تعقلیت (Conceptualisation) اور تجریدیت (abstraction) سے ہنوز ہم کنار نہیں ہوا تھا۔ یہ فکر خالصتاً اپنے مجسم (Anthropomorphic) مظاہر پرستانہ (Animistic) اور مادی شکل میں اسیر تھی۔ ہیگل کی جدلیاتی زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دیو مالائی شعور نے اپنی پوری طرح شناخت نہیں کی تھی دوسرے لفظوں میں وہ ذہن عالم مظاہر میں اس قدر ملوث تھا کہ اپنی ذات کا اسے کوئی شعور نہیں تھا۔ ویدوں کا یہ دور قبل از فلسفے کے اس دور کا عکاس تھا جب انسانی شعور اپنے آپ سے بے گانہ (Self - Alienated) تھا۔ یہ ہندوستان کی جدلیاتی تاریخ میں بے گانگیٔ ذات شعور (Self-Alienated consciousness) کی نشاندہی کرتا ہے۔ یعنی انسان ہنوز ذات شعور (Self-consciousness) کی سطح تک نہیں پہنچا تھا۔ دوسرے لفظوں

میں اِس کے سادہ اور بے ریا (Naive) تجربات حِسیاتی (Sensational) اور ٹھوس (concrete) سطح سے اوپر نہیں اٹھتے تھے۔ ہیگل کی زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ عہد شعور کی تاریخ میں مثبت (Thesis) کی نمائندگی کرتا تھا۔ لیکن جب ہم ویدوں کے آخری حصے "اپنیشد" (Upanisad) تک پہنچتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سادہ اور تجسّمی فکر بتدریج تعقلیت (conceptualisation) اور تجریدیت (Abstraction) میں منتقل ہو رہی تھی۔ دوسرے لفظوں میں ویدوں کا یہ اساطیری اور مظاہری (Mythological and animistic) تفکر بتدریج سریت، باطنیت (Mysticism) اور فلسفیانہ تفکر میں تبدیل ہو رہا تھا ہندوستانی فکر کی تاریخ میں یہ امر ایک بہت بڑے ذہنی انقلاب کی نشاندہی کرتا ہے جن باطنی اور مابعد الطبیعاتی مسائل کو اپنیشد میں بیان کیا گیا ہے اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوچ تجسیمیت اور مظاہریت (Anth-ropomorphism and Animism) سے تعقلیت اور تجریدیت (Conceptulisation and Abstraction) کی طرف بتدریج مائل تھی۔

بھگوت گیتا میں ہمیں ایک اور بڑی تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔ بھگوت گیتا میں ہمیں یہ فکر تجسیمیت (Anthropomorphism) اور تجریدیت (Abst-raction) کے ملاپ کی شکل میں نظر آتی ہے شری کرشن (جو اس نظم کا ایک اہم کردار ہیں) اپنیشد کی لاشخصی (Impersonal) اور تجریدی حقیقت برہمن (Brahman) کا ایک مجسم اور ٹھوس (concrete) مظہر ہیں دوسرے لفظوں میں شری کرشن کی شخصیت فکر کی تجسیمیت (Anthropomorphism) اور تجریدیت (Abstraction) کا ایک حسین سنگم ہے اور یہ امر ہندوستانی فلسفے کی جدلیات میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہاں ہمیں انسانی تفکر ویدوں کی مثبت (Thesis) یعنی مظاہریت اور تجسیمیت اور اپنیشد کی لاشخصیت اور تجریدیت (Impersonalism and Abstraction) کو اپنے اندر سمونے کی

کاوش میں ہمیں مصروف نظر آتا ہے ۔ ہئیت (Form) کے لحاظ سے فلسفی کی جدلیات میں بھگوت گیتا کا ایک اہم مقام ہے لیکن موضوع کے لحاظ سے (جیساکہ آگے واضح ہوگا) یہ نظم ایک روایت پسند اور تقلید پرست ہندو ذہن کی عکاسی کرتی ہے لیکن ان منفی حقائق کے باوجود بھی فکر کا ارتقاء ہمیں کسی نہ کسی شکل میں نظر آتا ہے ۔

بھگوت گیتا کے بعد جب ہم جین مت اور بدھ مت کے فلسفہ کی طرف رُخ کرتے ہیں تو یہاں ہمیں ایک واضح اور انقلاب انگیز تبدیلی کا پتہ چلتا ہے یہ دونوں غیر روایتی دبستانِ افکار ویدوں کے خلاف معاشرے میں ایک شدید رجحان کی عکاسی کرتے ہیں ان کے مطالعہ سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اس میں وہ قدیم ہندوستانی سوچ اپنی جدلیاتی عمل میں ضد دعویٰ (Antithesis) کی طرف مائل ہو رہی تھی یہ دونوں مکاتیبِ افکار ویدوں کے فرسودہ نظریات اور اذعانیت (Dogmatism) جو پر اساطیری، مظاہر پرستانہ علامات، راسخ العقائد نظریات اور توہمات کی گہری دبیز پڑی ہوئی تھی ۔مکمل طور سے نفی کرتے تھے ۔ ہندو ذہن کے ارتقائی سفر میں ان مکاتیب کی اہمیت واضح ہے جین مت اور بدھ مت میں ہمیں انسان پرستی روشن خیالی اور ترقی پسندی کے میلانات خاصے غالب نظر آتے ہیں ۔ جین مت اور بدھ مت کے فلاسفہ نے سنسکرت کی بجائے عوامی زبان " پالی " اور پراکرتی میں اپنے افکار اور تعلیم کی تبلیغ کی تھی نیز انہوں نے ویدوں اور بھگوت گیتا کے آتما برہمن اور ذات پات جیسے فرسودہ اذعان (Dogma) پر ضرب کاری لگاکر براہمنی اشرافیت کی بنیادیں ہلا دی تھیں ان انقلابی دبستانِ افکار کی ایک اور وجہ سے بھی اہمیت ہے انہوں نے ذہن کو روایتی اور تقلید پرستانہ بندھنوں سے آزاد کر کے اس جمود کو توڑ دیا تھا جو انسان کی ذہنی ترقی میں ایک زبردست رکاوٹ بنا ہوا تھا۔ اور اس طرح انسان کی سوچ کو عالمگیر صفات کا حامل بنا دیا تھا ۔ یہ فلسفہ بلاشبہ برہمنوں کی سامراجیت، انسان دشمنی اور چودھراہٹ کے لئے زہر قاتل تھا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جین مت اور بدھ مت کا یہ انقلابی فلسفہ تشکیکیت نراجیت اور لاشیئت کے بطن سے ابھرا تھا۔ جو اس دور

کے ایک مخصوص مزاج کے غماز ہیں۔ انسانی شعور کی پختگی اسی تشکیکی اور مزاجی
...بے کی مرہونِ منت ہے لیکن ان مثبت حقائق کے باوجود بھی یہ حقیقت ہے کہ یہ دونوں
مکاتیب خالصتاً ویدوں ہی کے بطن سے ابھرے تھے۔ اس لئے ان کے اہم موضوعات
مثلاً قانونِ کرم، مایا، آواگون اور نروان (مکتی) پر ویدوں ہی کی گہری چھاپ ہے نیز
نفس کشی، دنیا دشمنی ترکِ دنیا اور تپسیا جیسے قنوطی تصورات بھی ویدوں ہی کے مرہونِ
منت ہیں لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے ذہن کو ویدوں کی فرسودگی اور رجعت پسندی
سے پوری طرح رہائی نہیں دلوائی تھی اور یہ ان کے خلاف نامکمل بغاوت کے عکاس
ہیں وہ امر جو انہیں برہمنی فلسفے سے ممیز کرتا ہے۔ آتما اور ہستیٔ مطلق (Being) کی
نفی اور ناپائیدارِ عالم (جو ہر لمحے تغیر پذیر ہے) کی موجودگی کے تصورات ہیں۔ انہوں نے
برہمنی فلسفہ کی اس حقیقت کو تو تسلیم کر لیا تھا کہ یہ عالم مظاہر "لاہستی" (Non-Be
ing) ہے جس سے چھٹکارا ضروری ہے لیکن یہ اس کی مستقل اور مثبت وجود
ہستی مطلق" (Being) سے یکسر منکر ہیں نیز یہ قانون کرم اور آواگون کو تو من وعن
تسلیم کرتے ہیں لیکن کسی "مستقل" "آتما" پر ایمان لانے کے لئے تیار نہیں اور جسم کی ہر
لمحے تغیر پذیر حرکات ہی ان کے نزدیک مثبت نظریہ ہے۔ آتما اور ہستیٔ مطلق کے
بغیر نروان اور آواگون کیسے ممکن ہیں؟ یہ ایسے سوالات ہیں جس کا جواب ہمیں ان
مکاتیب میں نہیں ملتا۔ حقیقت یہ ہے کہ چونکہ یہ دبستان افکار ویدوں کے خلاف
ایک نامکمل بغاوت کے عکاس ہیں۔ اسی لئے استحصالی برہمنوں نے بہت جلد ان
پر غلبہ پا کر اور ان کو اپنے اندر ضم کر کے ان کے انقلابی اثرات کو ختم کر دیا اور اس
طرح ہم تاریخ میں ہندوستانی تہذیب کا ایک عظیم المیہ برپا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں
کہ کس طرح استحصالی انسان دشمن اور رجعت پسند قوتیں ترقی پسند اور انسان
پرست نظریاتی ڈھانچے کو تہہ و بالا کر کے ذہن کی ترقی کا راستہ مسدود کر دیتی ہیں
اور انسان کی ابھرتی ہوئی تخلیقی صلاحیتوں پر ایک بار پھر سو پہرے بٹھا دیتی ہیں
یہ امر ہندوستانی فکر کے جدلیاتی سفر میں ایک عجیب تضاد اور پیچ داری (Zig Zag)

کی نشاندہی کرتا ہے۔ چارواک (Carvaka) کا مادی اور خالص دنیاوی فلسفہ بدھ مت اور جین مت کے برعکس ویدوں کی حاکمیت (Authorita-rianism) اور اذعانیت (dogmatism) کے خلاف ایک مکمل بغاوت کا آئینہ دار ہے۔ اس مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں نے بلاشبہ اس دور کے فکری جمود، ٹھہراؤ اور سکون کو توڑنے میں ایک اہم کردار ادا کیا تھا۔ اور ذہن کے بند اور زنگ آلود دریچوں کو پوری طرح کھول کر اس کو عالمگیر صفات کا حامل بنا دیا تھا ہندوستانی شعور کے ارتقاء میں چارواک کا مادی فلسفہ ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ آتما ہستی مطلق مایا اور مکتی کے فلسفیانہ نکات کے پسِ پشت ہم قنوطی اور مجہولی (Passive) ذہن کی کارفرمائی دیکھتے ہیں۔ لیکن چارواک کے مادی فلسفہ میں ان روایتی تصورات کی مکمل نفی موجود ہے۔ چارواک ویدوں کی تقلید پرستانہ اور روایت پسندانہ ذہنیت پر پہلی (اور غالباً سب سے آخری) بڑی ضرب ہے۔ اس نے حقیقتاً برہمنوں کے سامراجی نظریات کے تار و پود کو بکھیر کر رکھ دیا تھا۔ لیکن بدقسمتی سے چارواک (Carvaka) کی کوئی واضح تحریر اب تک دستیاب نہ ہو سکی غالباً ان کا آزادانہ غیر روایت پسندانہ اور ناستک فلسفہ کیونکہ اس دور کے رجعت پسند نظریاتی ڈھانچے سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ لہٰذا اس کو پنپنے کا موقعہ نہیں دیا گیا۔ چارواک کے فلاسفہ کا "ناستکوں" (Nastika) اور مذہبی منحرفین میں شمار کیا جاتا تھا اور اسی لئے وہ ظلم و زیادتیوں کا شکار ہو گئے ہوں گے۔ چارواک کے بعد جب ہم ہندوؤں کے چھ مشہور نظام افکار "درشن" (Darsana) تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک واضح فکر انگیز اور مثبت تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔ درشن کے نظام افکار میں اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ ویدوں کے منتشر افکار کو ایک منظم و مربوط شکل میں یکجا کیا جائے۔ ان نظام افکار میں ہم ایک مثبت پہلو کو ابھرتا ہوا دیکھتے ہیں یعنی ہندوستانی ذہن ہمیں ذاتِ شعور (Self consc-iousness) اور ذاتِ تنقید (Self criticism) کی سطح تک بلند ہوتا ہوا نظر

آتا ہے۔ ویدوں میں (جیسا کہ ہم نے دیکھا) انسانی فکر عالم آب و گل اور مظاہر میں اس قدر ملوث تھا کہ اسے خود اپنی ذات کا کوئی ادراک نہیں تھا۔ یعنی وہ اپنی ذات کے تنقیدی مطالعہ کی صلاحیتوں سے یکسر محروم تھا۔ وہ خالصتًا اپنی تجسیمی (Anthropomorphic) اور مقرون (Concrete) شکل میں تھا۔ لیکن درشن کے نظام فلسفہ میں یہ فکر (کانٹ کی اصطلاح میں) تنقیدی سطح سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ اور اس قابل ہو جاتی ہے کہ عالم خارج سے اپنے آپ کو آزاد کر کے خود اپنی ذات کا تنقیدی مطالعہ کر سکے اور اس کے محاسن و عیوب کی نشاندہی کر سکے۔ درشن (Darsana) کا لفظ "درس" سے استنباط ہے جس کے معنی ہیں "دیکھنا" (to see) لیکن ہندوستانی فلسفہ میں یہ لفظ ہمہ گیر اور وسیع معنویت کا حامل ہے۔ یہ مندرجہ ذیل مفاہیم کا حامل ہے۔

وجدان، بصیرت، معرفتِ نفس، منطقی استدلال اور منظم و مربوط نظامِ فکر (Doctrine or system of philosophy) درشن کے لئے "شاستر" (Sastra) کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کا مطلب ہے "منظم و مربوط قوانین کا فلسفہ" اور اس کو اسی معنی میں عمومًا استعمال کیا جاتا ہے درشن کے یہ چھ مشہور مکاتیب ہیں جن کو شد درشن (Shad-Darsana) "چھ درشن" چھ نظامِ افکار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۱۔ نیایا (Nyaya) اس کا بانی گوتم درویش تھا۔ نیایا کے لفظی معنی ہیں موزونیت، مناسبت یعنی وہ موزوں اور منطقی منہاج (Method) جو کسی مسئلہ کی فلسفیانہ تحلیل کے لئے لازمی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کو منطقی مکتب (Logical School) بھی کہا جاتا ہے اس کا تعلق زیادہ تر حسیّت (Sensation) اور ادراک (Perception) سے ہے۔ یہ ویدانت کے برعکس "عامیانہ" (Exoteric) ہے۔ منہاجی (Methodological) نقطۂ نظر سے یہ نظام فکر دورِ حاضر کے تجربیّت

اور لسانی (Logical positivism) منطقی ایجابیت (Empiricism) و تحلیلی فلسفہ (Linguistic and Analytical philosophy) کے زیادہ قریب ہے۔

2۔ ویشیشک (Vaisesika) اس کا بانی کناد (Kanada) تھا اس مکتبۂ فکر کو مکتبۂ جوہریہ (Atomic School) کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اس فلسفہ کے مطابق یہ تغیر پذیر مادی عالم جواہر کے اتصال سے وجود میں آیا ہے ان دونوں مکاتیب میں خاصی مماثلت ہے۔ اسی لئے ان دونوں کا نام ساتھ ساتھ آتا ہے۔ (نیایا۔ ویشیشک Nyaya-Vaisesika)

3۔ یوگ (Yoga) اس کا بانی پتن جلی تھا۔ یہ منہاج اور اسپرٹ کے لحاظ سے "سانکھیہ" کے زیادہ قریب ہے اور اس میں اسی کی تعلیم کو من وعن تسلیم کیا گیا ہے لیکن سانکھیہ (Sankhya) کے برعکس اس میں انفرادی ارواح کا تصور موجود ہے اس کے علاوہ اس میں ہستی مطلق کا تصور بھی موجود ہے۔ یہ موخر الذکر دونوں امور اس کو سانکھیہ سے ممیز کرتے ہیں۔

4۔ سانکھیہ (Sankhya) سانکھیہ اور یوگ کا ایک ساتھ تذکرہ کیا جاتا ہے سانکھیہ۔ یوگ (Sankhya-Yoga) کیونکہ ان میں کافی حد تک مماثلت ہے۔ سانکھیہ کو ایک فلسفی کپیل (Kapil) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یوگ کے برعکس سانکھیہ زندقہ (Atheism) کی طرف مائل ہے جبکہ یوگ میں خدا کی ہستی کا تصور موجود ہے

5۔ پروا ممانس (Purva-Mimamsa)

6۔ اتر ممانس (Uttara-Mimamsa)

ان دونوں نظام افکار کا تذکرہ ساتھ ساتھ آتا ہے کیونکہ ان کی تعلیم ویدوں کے روایتی فلسفے پر مبنی ہے۔ اتر ممانس (Uttara mimamsa) کو ممانس (mimamsa) اور پروا ممانس (Purva-mimamsa)

کو ویدانت (Vedanta) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے پروا ممانسں کا بانی جیمنی (Jeimne) تھا اور اتر ممانسں کو ویاس رشی (5) (Vyas) کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔

ان دونوں دبستان افکار کا اہم وظیفہ یہ ہے کہ یہ ویدوں کے ستر (Sutra) کی سلیس زبان میں تشریح و تعبیر کرتے ہیں۔

ویدانت (Vedanta) میں خدا کی ہستی کو تسلیم کیا گیا ہے اور کائنات کی تخلیق اور اس کے خاتمے کا اسی کو ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے اور اس میں یہ نکتہ کارفرما ہے کہ دنیا کے خاتمے کے ساتھ ہی تمام اشیاء ذاتِ باری میں ضم ہو جائیں گی یہ حقیقت مطلق یا جوہر مطلق (Being) اس کائنات کی روح ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں یہ نیایا۔ ویشیشک کے برعکس ایک خالصتاً باطنی اور سریتی (Esoteric) فلسفہ ہے اس میں سریت (Mysticism) اور وحدانی مثالیت (Monis-tic Idealism) کے اثرات خاصے غالب ہیں۔ آٹھویں صدی عیسوی کا فلسفی شنکر اچاریہ ویدانت کا سب سے بڑا شارح اور ترجمان سمجھا جاتا ہے۔

محققین کا قیاس ہے کہ یہ چھ نظام افکار پانچسو قبل مسیح کے بعد مرتب ہوئے یہ یقینی امر ہے کہ سانکھیہ اور یوگا، بھگوت گیتا سے قبل مدوّن ہو گئے تھے۔ کیونکہ موخر الذکر میں ہمیں ان کے اثرات واضح شکل میں ملتے ہیں لیکن ویدانت کے متعلق محققین کی یہ متفقہ رائے ہے کہ یہ دوسرے نظام افکار کے بہت بعد مرتب ہوا۔

ان تمام دبستانِ افکار میں ایک خاص بات یہ ہے کہ ان میں ہمیں بدھ مت کے اثرات خاصے غالب نظر آتے ہیں اسی لئے عام قیاس یہ ہے کہ یہ بدھ مت کے بہت بعد مدوّن ہوئے۔ بدھ مت کی طرح دنیا کی بے ثباتی اور نروان کی تلاش ان کے خاص موضوعات ہیں۔ ان نظام افکار کے بنور مطالعہ سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ ویدانت زیادہ تر اپنیشد کے راسخ العقیدہ اور روایتی تصورات پر مبنی ہے اور باقی چاروں مکاتیب (غالباً بدھ مت کے زیرِ اثر آکر) ویدوں کے شکنجے سے

آزاد ہونے کی کاوشش میں ہمیں مصروف نظر آتے ہیں۔ لیکن حیرت انگیز امر یہ ہے کہ نیایا وییشیشک کے جوہری (Atomic) منطقی (Logical) اور تجربی (Empirical) افکار میں ہمیں دورِ حاضر کے مغربی فلسفے منطقی ایجابیت (Logical positivism) تجربیت (Empiricism) اور تحلیلی اور لسانی فلسفہ (Analytical and Linguistic Philosophy) کی جھلک نظر آتی ہے۔
جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح کا ہندوستانی ذہن مسلسل ترقی کی طرف گامزن تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح سے لے کر ۱۵۰۰ء تک کے ہندوستانی نظام ہائے فکر کا جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو ہم اس نتیجے تک پہنچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ یہ فکر تھوڑے بہت استثنیٰ کے ساتھ بنیادی طور سے مثالیت روحانیت سریت اور رومانیت کی نمائندگی کرتی ہے اور اس میں یہ روایتی تاثر بھرپور شکل میں موجود ہے کہ یہ عالم مظاہر مایا (التباس) ہے اس لئے فرد اس کے زیر اثر آکر اپنی فطری جبلتوں اور نفسانی خواہشات کا اسیر ہو جاتا ہے۔ اس میں ہمیں مادی دنیا کے خلاف ایک شدید رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ اس فکر میں یہ مادی عالم کیونکہ ہستیٔ مطلق (Being) اور لاہستی لاوجود یا مایا (Non-Being) کی ایک درمیانی جہت ہے لہٰذا اس کے مطابق فرد کی نجات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ اس عالم مظاہر سے بلند ہو کر (Transcend) عالمِ حقیقت سے اپنے آپ کو ہم کنار نہیں کر دیتا۔ یہ حیات کے متعلق خالصتاً ایک منطقی اور قنوطی اندازِ فکر ہے اور یہ رجحان ہمیں اپنیشد اور بدھ مت سے لے کر ویدانت تک میں اپنی بھرپور شکل میں ملتا ہے۔ (صرف Carvaka چارواک کا مادی فلسفہ اس سے مستثنیٰ ہے)

یہاں یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ اگر حقیقت مطلق صرف ذات نورا (Being) ہے تو یہ "لاہستی یا مایا" (Non-Being) کیسے وجود میں آگئی اور اس کا کیا منطقی جواز ہے؟ دوسرے لفظوں میں اگر (جیسا کہ ویدانتی فلسفے سے ظاہر ہے) حقیقت مطلق سے ماوراء اور کوئی حقیقت نہیں تو پھر اس کی ضد یعنی

لاہستی، مایا، پراکرتی، اودیا اور مادی دنیا (Non-Being) پر کیونکر استدلال کیا جا سکتا ہے؟ ہمیں قدیم ہندو نظام ہائے فکر میں کہیں اس سوال کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں ملتا۔ ہمیں کہیں کہیں یہ تاثر ملتا ہے کہ اس لاہستی مایا اور اودیا کو بغیر کسی دلائل و براہین کے قولِ مستند (dogma) کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر رادھا کرشنن کے یہ الفاظ ہماری توجہ کے خاص مستحق ہیں۔

"اگر ہم یہ سوال پوچھیں کہ اس کا کیا سبب ہے کہ اودیا اور مایا کا ودیا اور ہستی سے زوال ہوا ہے۔ تو یہ ایک ایسا سوال ہے جسکا جواب نہیں دیا جا سکتا۔" (6)

ان الفاظ سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ ہندو فلسفہ میں مایا اور لاہستی کو قولِ مستند یا اذعان (dogma) کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے اور اس کی منطق اور عقلی توجیہہ کی کبھی ضرورت نہیں محسوس کی گئی اور یہاں ہمیں بلاشبہ قدیم ہندوستانی فلسفہ پر اذعانیت (dogmatism) تقلید پرستی اور معقولیت (Rationality) کے برعکس منقولیت (Traditionalism) کا الزام کافی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ مایا کے متعلق شارحین و مترجمین نے خاصی تاویلات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً اس نکتہ کو ابھارا گیا کہ لاہستی اور مایا (Non-Being) ہستیٔ مطلق (Being) ہی کی ایک غلط توجیہہ و تشریح اور حدبندی ہے۔ اور ہستیٔ مطلق سے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں۔ قدیم ہندوستانی فلسفہ (خاص طور پر ویدانتی فلسفہ) کے یہ منفی عوامل اس کی ایک بہت بڑی خامی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ایک دوسری بڑی خامی اس میں یہ ہے کہ سامی مذاہب (Semitic religions) کی طرح اسمیں بھی دنیا میں انسان کی پیدائش کو "زوالِ ہستی" (Fall of Being) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا فرد کے مادی اور دنیاوی وجود پر گناہوں کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اور اسی لیئے اس کی حیات، مصائب و آلام سے عبارت ہے۔ دوسرے معنوں میں اس مادی عالم کی حقیقت

منفی ہے مثبت حقیقت صرف جوہر مطلق (Being) ہے (جس سے انسان کسی حادثہ کے طور پر کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے) اور انسان کی نجات اخروی اور اس کا معراج اس امر میں مضمر بتایا گیا ہے کہ وہ اپنے مادی وجود کی نفی کر کے اس حقیقت میں میں اپنے آپ کو ضم کر دے۔ بدھ مت اور ویدانت میں یہ نکتہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے کہ فرد کے وجود کی انتہائی معراج یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے شعلوں اور حرارت کو بجھا دے (Blowing out the flames of life) اپنیشد، بدھ مت اور ویدانتی فلسفہ کے اس منفی اور دنیا دشمن افکار کے پس پشت ہم فرائڈ کے "جبلت مرگ" (Thanatos - death instinct) کو کارفرما دیکھتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ انسان کی بنیادی جبلت ہے کہ وہ اپنے مثبت حیاتیاتی وجود اور اپنی تخلیقی و تعمیری صلاحیتوں کی نفی کر کے اس مواد اوّلین (Primordial stuff) میں اپنے آپ کو تحلیل کرنے کی فطری خواہش رکھتا ہے جس سے اس کا ارتقا ہوا تھا قدیم ہندوستانی فلسفہ میں ہم اپنیشد اور ویدانت کے علاوہ بدھ مت اور جین مت میں بھی فرائڈ کے اس "جبلت مرگ" کو خاصا مستعد اور سرگرم پاتے ہیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ ان افکار میں فرائڈ کی "جبلت زندگی" (Eros - life instinct) کا ہمیں کوئی تصور نہیں ملتا لیکن اس میں ایک عجیب بات ہمیں یہ نظر آتی ہے کہ اس "جبلت مرگ" (Thanatos - death instinct) کے تصور سے جین مت اور بدھ مت بھی مستثنیٰ نہیں گو کہ ان کے فلسفے میں کسی عظیم تر ہستی یا جوہر مطلق کی کوئی گنجائش نہیں۔ جبلت مرگ کی یہ موجودگی ہندوستانی فلسفہ کا سب سے تاریک پہلو ہے لیکن آگے چل کر ہم یہ دیکھیں گے کہ اس عیب سے صرف چارواک (Carvaka) کا مادی فلسفہ مستثنیٰ ہے کیونکہ اس دنیوی فلسفہ میں جبلت مرگ کے برعکس "جبلت زندگی" کو اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس قدیم ہندوستانی فلسفہ کا روشن اور مثبت پہلو بھی ہے جیسا کہ میں اس سے قبل واضح کر چکا ہوں کہ کہ اس فلسفہ میں "اودیا" (لاعلمیت) اور "ودیا" (علم) کی اصطلاحات نمایاں اہمیت

کی حامل ہیں۔ اپنیشد سے لے کر بدھ مت، یوگا اور سانکھیہ تک میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ فرد اپنی لاعلمیت اور جہالت (اودیا) کی وجہ سے دنیاوی مصائب و آلام کا شکار رہتا ہے۔ اور صحیح علم (ودیا) سے اس کو اپنے دکھوں سے نجات مل سکتی ہے بھگوت گیتا میں اس نکتہ کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ بھگتی (Bhakti) اور کرم (Karma) کے ساتھ "گیان مرگ" (Janana - Marga) یعنی علم کے راستے سے بھی فرد کو مکتی مل سکتی ہے۔

شری کرشن نے "گیان مرگ" پر بہت زور دیا ہے ملاحظہ ہو

There is nothing on earth
equal in purity to wisdom
He who becomes perfected by
yoga finds this of himself in his
self in course of time. (7)

لاعلمیت اور جہالت (اودیا) فرد کو تباہی اور بربادی کے عمیق غار میں دھکیل دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

But the man who is ignorant, who
has no faith, who is of doubting nature
perishes. (8)

اپنیشد، سانکھیہ اور بدھ مت میں اس ودیا کی بڑی اہمیت ہے علم اور حکمت و دانش کی یہ اہمیت و بڑائی قدیم ہندوستانی فلسفہ کا ایک امتیازی وصف اور جاندار پہلو ہے۔ یہ نکتہ ابدی صداقت کا حامل ہے کہ صحیح علم فرد کو اس کی نجات کا راستہ دکھاتا ہے اور لاعلمیت اس کو مصائب کے جنجال میں گرفتار کر دیتی ہے یہ حقیقت ہے کہ ہم اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں دکھوں، غموں اور نفسیاتی پیچیدگیوں کا اس لئے آسانی سے شکار ہو جاتے ہیں کہ ہم ان کے صحیح اسباب و علل سے ناواقف

ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان کا صحیح تناظر میں منطقی اور سائنسی تجزیہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو
ہم ان - استحصالی اور غیر انسانی قوتوں سے واقف ہو جاتے ہیں جنہوں نے ہمارے
لئے ان گنت نفسیاتی، معاشی اور سماجی مسائل پیدا کئے ہیں ہمارا علم خاص طور پر ہمیں ان غیر
انسانی قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے قابل بناتا ہے۔ اس میں بہت سی فطری رکاوٹیں
ایسی ہوتی ہیں جن کو انسان آسانی سے دور نہیں کر سکتا لیکن استقرائی (Inductive)
اور سائنسی علم جیسا کہ بیکن ہمیں بتاتا ہے ہمیں وہ دانائی اور توانائی عطا کرتا ہے۔ جو
ہمارے سماجی و معاشی مسائل کے حل میں کافی حد تک ہمارے لئے ممد و معاون ثابت
ہوتا ہے۔ لیکن قدیم ویدانتی فلسفے کا یہ علم (ودیا گیان) دور حاضر کے استقرائی
(Inductive) اور معقولی (Rational) علم کے برعکس خاصا تصوراتی،
روحانی اور رومانی خصائص کا حامل ہے۔ دورِ جدید کے اس معروضی علم کا منبع انسان کی
عقل یا اس کا شعور ہے۔ یعنی فرد کا علم صرف اس کے شعور تک محدود ہے لیکن
مزید فلسفہ میں معقولیت کے برعکس وجدانیت کی اہمیت ہے۔ ویدانتی فلسفے میں اس
نکتے کی جگہ جگہ صراحت کی گئی ہے کہ عقل کی دسترس صرف انسان کے شعور یا نفس کی جاگتی
حالت" (Waking state of soul) تک ممکن ہے۔ دوسرے لفظوں میں ویدانتی
فلسفہ میں انسانی حقیقت فرد کی "جاگتی حالت" (Waking state of soul) تک
محدود نہیں اس میں انسانی وجود کی تین جہتیں بتائی گئی ہیں۔ 1۔ جاگتی حالت۔ Wak
ing state) 2۔ خوابوں کی حالت (Dreaming state) اور 3۔
بغیر خواب کے نیند کی حالت (Dream-less sleep) دورِ جدید کا استقرائی
اور سائنسی علم فرد کے شعور (Waking state) تک محدود ہے لیکن ویدانت
کے مطابق انسانی روح اس کی خوابیدہ حالت یعنی (Dreaming state)
اور لاخوابیدہ حالت (Dream-less sleep) میں بھی مستعد اور سرگرم رہتی
ہے اس فکر میں انسانی روح (آتما) کو تماشبین اور گواہ کے مماثل بتایا گیا ہے
جو ایسی گہری نیند میں بھی جو خواب سے ناآشنا ہو (Dream-less sleep) اپنی

ہستی سے لاعلم اور بے فکر نہیں رہتی اور جب تک انسانی علم کی رسائی نفس کے ان تاریک گوشوں تک نہیں ہوتی اس کا علم کمال کے درجے تک نہیں پہنچتا ودیا اور گیان فرد کو روح کی ان بلندیوں سے ہم کنار کرتے ہیں۔ علم کی اس منتہٰی تک پہنچنے کے لئے مختلف مکاتیبِ افکار میں مختلف راستے تجویز کئے گئے ہیں۔

ان خالص فلسفیانہ نظامِ افکار کے علاوہ اسی دور میں شیومت (Saivism) وشنومت (Vaisnavism) اور تنترک فلسفہ (Tantric Phil-osophy) کے افکار عوام میں مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ وشنو اور شیو ہندوستانی اساطیر کے مشہور دیوتا تھے۔ جن کو رزمیہ عہد میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ رامائن مہا بھارت اور پران ادب ⑨ میں یہ دیوتا ویدوں کے مشہور آریائی دیوتاؤں (ویرون، اگنی، اندر، سوریا وغیرہ) کو پس پشت دھکیل کر ہندو دیوتاؤں میں ایک نمایاں اور ممتاز مقام حاصل کر لیتے ہیں اور یہیں سے وشنومت اور شیومت کے الہٰیت پسند (Theistic) فرقے واضح شکل میں وجود میں آجاتے ہیں۔ "پران" ادب میں جو رامائن اور مہابھارت کے بہت بعد مدون ہوا۔ وشنو اور شیو ہمیں عظیم اور ما فوق الفطرت ہیروز کی شکل میں نظر آتے ہیں جن کے محیر العقول کارنامے مبالغہ آمیزی اور عقیدت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں رامائن اور مہا بھارت میں ان دیوتاؤں کی روحانی اور اخلاقی جہتوں کو ابھارا گیا ہے لیکن "پران" میں ان کے خارق العادات کارناموں کو نمایاں اہمیت دی گئی ہے۔

قدیم ہندوستانی فلسفہ کے شارحین اور ناقدین کا خیال ہے کہ رامائن مہا بھارت اور پران کا دیومالائی ادب عوام الناس کی خاطر ترتیب دیا گیا اور کیونکہ عوام کی سوچ مظہریاتی (Animistic) حسیاتی اور تصویری (Pictorial) سطح سے بلند نہیں ہوتی اور فلسفہ کی تعقلاتی (Conceptual) اور تجریدی (Abstract) باریکیوں تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ لہٰذا ان کے لئے ایسا ادب تخلیق کیا گیا جہاں ان کو یہ روایتی فلسفہ تعقلاتی (Conceptual) کی بجائے تصویری (Pictorial)

اشکال میں ذہن نشین کرایا جاسکے۔ عظیم رزمیہ نظموں اور پران میں آریائی دیوتا، رشی مُنی، آشور، راکشش اور اپسرائیں تصویری علامات، کنایات اور استعارات کی شکل میں ابھرتے ہیں اور یہیں سے وشنومت اور شیومت کے الٰہیت پسند (Theistic) فرقہ اور تنترک فلسفہ (Tantric Philosophy) کا آغاز ہوتا ہے اس "عوامی فکر" کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ہمیں دیومالا اور فلسفہ کا ایک حسین امتزاج نظر آتا ہے اس سلسلے میں "فلاسفی آف انڈیا" کے مصنف ڈاکٹر ہائن رشی سمر (Heinrich Zimmer) ⑧ کی یہ رائے [illegible] ہے کہ ہندوستان میں فلسفہ کے آغاز سے اس کے دیومالائی نظریات کو کوئی [illegible] نہیں پہنچا یعنی ہندوستان میں فلسفیانہ سوچ نے دیومالائی سوچ کو پسِ پشت نہیں دھکیلا اور اس کو غیر عقلی اور غیر منطقی سوچ کا نام دے کر رد نہیں کیا۔ برہمن (Brahmana) اپنشد اور بھگوت گیتا میں ہمیں مابعد الطبیعات (Metaphysics) باطنیت (Mysticism) اور دیومالا کا یہ ملاپ بھرپور شکل میں نظر آتا ہے لیکن اس آمیزش کی سب سے نمایاں مثال ہمیں پران ادب اور تنترک فلسفہ میں ملتی ہے تنترک فلسفہ کے جو پران ادب کے بہت بعد تکمیل کو پہنچا شیو اور دیوی (پاربتی، اوما، درگا، کالی) خاص کردار ہیں۔ مشہور محقق ڈاکٹر ووڈروف (Wood-roof) نے اپنی کتاب "شکتی اور شکتا" (Shakti and shakta) میں اس اساطیری فلسفہ پر قابل قدر تحقیق کی ہے اس فلسفہ میں شیو کی بیوی "دیوی" کا ایک اہم کردار ہے جو دھرتی ماتا اور زمین کی دیوی کی مظہر ہے۔ (کہا جاتا ہے کہ دیوی کا مختلف اشکال میں زمین پر نزول ہوا تھا اور پاربتی، اوما، ستی، گوری، درگا، کالی اور مہاکالی اس کے مختلف روپ ہیں) اس فکر میں شیو اور دیوی کے مکالمات فلسفیانہ نقطۂ نظر سے خاصی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس فلسفہ میں دیوی شیو کی شکتی یعنی روحانی طاقت کا مادی مظہر ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ تنترک فلسفہ میں ویدوں کی سندیت اور حاکمیت (Authority) کو تسلیم کیا گیا ہے اور برہمن (Brahman) کو جوہرِ مطلق

مانا گیا ہے لیکن اس میں حقیقتِ مطلق (برہمن) کے مادی ظہور مایا (Maya) کو اس کے آسمانی صفات کے برعکس زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ "مایا" اور "دیوی" دو مختلف ہستیاں نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں۔ اس فلسفے کے مطابق انسانی وجود کا انتہائی معراج یہ نہیں (جیسا کہ ویدانتی فلسفہ میں بتایا گیا ہے) کہ وہ اپنے تجربی شعور (Empirical consciousness) کو اس ماورائی شعور (Transcen-dental consciousness) میں تحلیل کر دے بلکہ اسی مادی عالم میں ملوث ہو کر اپنے نجات کی [illegible] ہے اس فلسفہ میں یہ نکتہ نمایاں اہمیت کا حامل ہے کہ فرد کی نجات یوگ (Yoga) تپسیا، نفس کشی اور ترکِ علائق کے ذریعے ممکن نہیں ہے (جس میں فرد اپنے دنیاوی وجود کی نفی کرتا ہے) بلکہ یوگ (Yoga) کے برعکس اس میں بھوگ (Bhoga) کو اہمیت دی گئی ہے بھوگ کا مطلب ہے زندگی کے پرمسرت لمحات اور وہ لطیف جذبات و احساسات جو نفسانی اور فطری تقاضوں کی تکمیل سے پیدا ہوتے ہیں۔ عالم مظاہر کیونکہ دیوی (مہامایا) کا مادی مظہر ہے لہٰذا اس سے فراریت حاصل کرنے کی اور کسی غیر تشخیصی حقیقت میں اپنے انضمام کی کاوش (بقول اس فلسفہ کے) ایک غیر منطقی حرکت ہے۔

ڈاکٹر سمر کی یہ رائے ہے کہ تنترک فلسفہ پر دراوڑی اور قبل از آریائی اثرات خاصے غالب ہیں کیونکہ "دیوی" کی پرستش میں ہمیں آریاؤں کے پدرانہ مذہب کے برعکس دراوڑوں کے مادرانہ مذہب کی برتری واضح شکل میں نظر آتی ہے۔ نیز اس فلسفہ میں "دھرتی" سے روحانی وابستگی اور عقیدت کا ایک تصور ملتا ہے جو دراوڑی مذہب کی ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ اس اسطوری فلسفہ میں ہمیں کچھ ایسے "غیر روایتی" عناصر ملتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فکر خالصتاً عوام سے ابھری تھی۔ مثلاً اس میں ذات پات کا کوئی تصور نہیں ہے نیز خواتین کو بھی اس میں ممتاز مقام دیا گیا ہے۔

اس خالص "عوامی فلسفے" میں کچھ ایسے اصباغ (Sacraments) اور رسوم و رواج مروّج ہو گئے تھے جس کی نظیر ہمیں روایتی آریائی مذہب میں نہیں ملتی۔

مثلاً ان کے اصباغ (Sacraments) کے یہ اہم عناصر ہیں۔ جن کو پانچ "ایم" (M) سے منسوب کیا جاتا ہے ۔

1۔ شراب (Madya) 2۔ جسم (Mansa)

3۔ مچھلی (Matsya) 4۔ بھنا ہوا اناج (Mudra)

5۔ جنسی ملاپ (Maithuna) ۔

"گوری" اور "کالی" دیوی کے دو متضاد مظاہر ہیں۔ گوری اس کی پاکیزہ صفات کو ظاہر کرتی ہے اور کالی اس کے خونی وجود کو نمایاں کرتی ہے۔

شکتی کے پرستار اور عقیدت مند "شاکت" (Sakta) کہلاتے ہیں یہ شاکت دو فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں ۔ دائیں اور بائیں بازو والے شاکت۔ دائیں بازو والے شاکت شیو اور دیوی کی الوہی اور باطنی صفات کے قائل ہیں۔ اور شکتی کو اپنے روحانی ارتقاء میں صرف علامت کی حیثیت دیتے ہیں۔ اور "غیر اخلاقی" اور عامیانہ رسوم ورواج کے قائل نہیں وہ دیوی کی جنسی قوت کے مقابلے میں اس کی روحانی قوت کے قائل ہیں لیکن بائیں بازو والے شاکت دیوی کی درندگی اور خونی صفات سے عقیدت رکھتے ہیں۔ اور اسی لئے ان میں کچھ "غیر اخلاقی" اور "غیر روایتی" رسوم ورواج اور اصباغ (Sacraments) مروّج ہوگئے تھے۔ لیکن یہ بائیں بازو والا "تنترک فلسفہ" ہندوستان میں اتنا مقبول نہیں ہوا - بنگال اور مشرقی صوبوں میں اب بھی تنترک مذہب کے عقیدت مند موجود ہیں، لیکن ان کا تعلق دائیں بازو والے شاکت سے ہے۔ کلکتہ میں رام کرشن اس مذہب کے ایک بڑے مبلغ تھے۔ میں نے ضمناً تنترک فلسفہ کا تذکرہ کیا ہے کیونکہ میں اس نکتہ کی تصریح کرنا چاہتا تھا کہ ہندوستان میں "ہوائی فلسفہ" کس طرح دیومالا سے ہم آہنگ ہو کر ابھرا۔

آٹھویں صدی عیسوی کے بعد بقول ڈاکٹر رادھا کرشنن ہندوستانی فلسفہ زوال کی طرف گامزن تھا اور اس میں کوئی قابل ذکر تخلیقی کام نہیں ہوا۔

2۔ ویدوں کا فلسفہ

VEDIC PHILOSOPHY

لفظ وید (Veda) آریاؤں کی قدیم زبان وِد (vid) سے ماخوذ ہے جسکے معنٰی ہیں "جاننا" یعنی شناسائی، بصیرت، دانش و حکمت، وید کے لغوی معنٰی ہیں "الوہی حکمت (Divine Knowledge) ڈاکٹر رادھا کرشنن لفظ وید کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

حقیقتِ مطلق کا آہنگ جس کو روح سنتی ہے"۔ ویدوں ① کا قدیم مذہب اور فلسفہ ان آریائی نسل کے لوگوں کے ذہن کی اختراع ہے جو دو ہزار ق۔م سے ایک ہزار ق۔م تک ہندوستان کے ایک وسیع خطے پر اپنے قدم جما چکے تھے اور یہاں کے مقامی لوگوں کو زیر کر کے اسی سرزمین پر اپنی جڑیں پختہ کر چکے تھے ان آریائی لوگوں کا پیشہ گلہ بانی اور زراعت بانی تھا۔ جس سے ان کا سماجی و معاشی نظام اور ابتدائی فکری ڈھانچہ متعین ہوا۔ ان کا یہ اوّلین اور ابتدائی فکری ادب انہی ویدوں سے اخذ کیا گیا ہے جسے "شروتی" (الہامی ادب) میں شمار کیا جاتا ہے ان ویدوں کی تعداد چار ہے ۱۔ رگ وید 2۔ سم وید 3۔ یجر وید 4۔ اتھر وید۔

ان میں "رگ وید" سب سے قدیم اور اہم ہے۔ ویدوں کو اسپرٹ کے لحاظ سے دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۱۔ عامیانہ (Exoteric) 2۔ محرمانہ

(Esoteric) عامیانہ (Exoteric) جس کو کرم کند ۔ (Karma - Kanda) کہا جاتا ہے کا تعلق دعائیہ گیت، بھجن اور دیوتاؤں کے لئے توصیفی کلمات اور رسوم و رواج سے ہے۔ یہاں انسانی ذہن ہمیں مظہریت (Animism) اور تجسیمیت (Anthropomorphism) میں ملوث نظر آتا ہے۔ یعنی انسان کی سوچ کا دائرہ خارجی دنیا تک محدود ہے۔ وید کے دوسرے حصے کا تعلق محرمانہ (Esoteric) سے ہے جس کو گیان کند (Jnana - Kanda) کہا جاتا ہے یہاں ہم سادہ اور بے ریا فلسفیانہ تفکر اور علم کی کارفرمائی دیکھتے ہیں۔ یعنی یہاں انسانی ذہن اپنے داخلی جہت کی طرف ہمیں مائل نظر آتا ہے۔ ویدوں کا یہ دلچسپ تضاد ہے کہ اس میں عامیانہ (Exoteric) اور محرمانہ (Esoteric) اسپرٹ ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان ویدوں کے بھجن (Hymns) مختلف رشیوں اور منیوں ② پر الہامی شکل میں نازل ہوئے تھے اس لئے ہر بھجن کے ساتھ اس کے مصنف کا نام بھی موجود ہے چند مشہور رشیوں کے نام یہ ہیں ۔

۱۔ وشیشت (Vasishta) ۲۔ وشوامتر (Viswamitra) ۳۔ بھردواج (Bharadwaja) ان بھجنوں کو صدیوں تک سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل کیا جاتا رہا اور اس دوران میں ان میں ترمیم و تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں یہاں تک کہ ان کو منظم و مربوط شکل میں لانے کا عظیم کارنامہ "کرشن اونے پیان" (Krishn - awai Payana) ③ نے انجام دیا جس کو مرتب کرنے والا" (Arranger) بھی کہا جاتا ہے۔ ان ویدوں کے کچھ حصے منظوم اور کچھ نثری شکل میں ہیں، ہر وید کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ پہلے حصے کو سنگیت (Sanhita) کہا جاتا ہے دوسرے کو براہمن (Brahmana) اور تیسرے کو اپنشد (Upanisad) کہا جاتا ہے جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں کہ ویدوں کی تصنیف مختلف ادوار میں ہوئی لہٰذا ان کی یہ تقسیم آریائی ذہن کے مختلف ادوار کی سماجی و نفسیاتی کیفیتوں کی آئینہ دار ہے ۔ مثلاً آریاؤں کے اولین عہد کی سماجی و معاشرتی زندگی کا اظہار" سنگیت "

(Samhita) سے ہوتا ہے۔ یہ رگ وید کے ابتدائی اشعار ہیں جو تمام تر بھجن (Hymns) اور دیوتاؤں کے لئے مبالغہ آمیز حد تک توصیفی کلمات پر مشتمل ہیں اور ان میں براہ راست فطرت کے دیوتاؤں کو مخاطب کیا گیا ہے۔ آریاؤں کا یہ ابتدائی دور ایک بہت ہی سادہ مذہب کی نمائندگی کرتا ہے۔ جب برہمنوں کے طبقے کو معاشرے میں برتری حاصل نہیں ہوئی تھی نیز اس میں قربانی کی پیچیدہ رسومات کا بھی اتنا دخل نہیں ہوا تھا۔ سنگیت میں خدا یعنی فطرت اور انسان کے درمیان ایک براہِ راست روحانی تعلق قائم تھا۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ آریائی مذہب کی یہ سادگی برقرار نہ رہ سکی اور دوسرا دور شروع ہوا جس کا اظہار برہمن (Brahman) سے ہوتا ہے۔ براہمن میں قربانی کی رسومات کی صحیح ادائیگی کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ اور مکتی حاصل کرنے کے لیے ان رسومات کے انعقاد پر بہت زور دیا گیا ہے۔ برہمن کے اشعار زیادہ تر رسوماتی ہیں اور ان کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ برہمنوں کے طبقے کا اثر و رسوخ اس دور میں خاصا بڑھ گیا تھا۔ سنگیت کے سیدھے سادے اشعار سے جب ہم براہمن کے رسوماتی اشعار تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ہندو ذہن میں برپا ہونے والی ایک ہمہ گیر تبدیلی کا اندازہ ہوتا ہے۔ جو اس سماجی کیفیت کی عکاس ہے۔ جس میں رجعت پسند طاقتوں نے معاشرے میں بالادستی حاصل کر لی تھی اور آریائی استحصال کے دور کا آغاز ہو گیا تھا۔

لیکن ہم دیکھیں گے کہ وقت کے ساتھ ساتھ براہمنوں کی یہ چودھراہٹ معاشرے میں قائم نہ رہ سکی جن کا اظہار ویدوں کے آخری حصے اپنشد سے ہوتا ہے۔ سنگیت سے اپنشد تک کی تاریخ ہندو ذہن کے اتار چڑھاؤ کی تاریخ ہے۔ یعنی سنگیت کے سیدھے سادے دیو مالائی عہد سے جب ہم اپنشد کے داخلی اور فلسفیانہ عہد کی طرف آتے ہیں تو ہمیں ہندو ذہن کے نشیب و فراز کی کیفیات کا اندازہ ہوتا ہے۔

رگ وید میں سنگیت کے ابتدائی اشعار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے

کہ ویدوں کے مذہب میں وہ پیچیدگیاں پیدا نہیں ہوئی تھیں جو بعد میں پیدا ہوگئیں ویدوں کے دیوتا جیسے (Indra)، اگنی (Agni)، ویرون (Varuna) سوم (Soma)، یم (Yama)، سوریا (Surya) وغیرہ۔ مختلف مظاہر فطرت کی مجسّم صورت تھے۔ یہ تمام دیوتا دراصل فطرت ہی کی نمائندگی کرتے تھے۔ قدیم دیوتاؤں کی طرح سنگیت (Samhita) کے دیومالاؤں کی جڑیں بھی قطعی طور پر اسی دھرتی میں پیوست تھیں اور سنگیت کے اشعار میں فطرت سے ایک گہری عقیدت اور وابستگی کا اظہار ملتا ہے نیز اس مذہب میں یہ تصور بھی کار فرما تھا کہ فطرت یعنی سورج، زمین، ہوا، آگ، پانی اور طوفان وغیرہ توانائی اور پراسرار قوتوں کا سرچشمہ ہیں اور اگر انسان کو ان دیوتاؤں کی (جو فطرت کی نمائندگی کرتے تھے) خوشنودی حاصل ہو جائے تو وہ ان کے لئے دنیا اور آخرت میں نجات کا باعث بن سکتے ہیں۔

جیسا کہ سطور بالا میں عرض کیا جاچکا ہے آریاؤں کا پیداواری نظام گلہ بانی اور کھیتی باڑی تھا اور ان کی حیات اور بعد الممات کی بقاء فطرت (ہوا، سورج، طوفان، آگ پانی، کرہ ہوائی) کے "موڈ" پر منحصر تھی یہی وجہ ہے کہ ویدوں کے اشلوک اور بھجنوں میں اپنی دیوتاؤں کو مخاطب کر کے ان سے حیات کی ضمانت مانگی گئی ہے رگ وید میں تقریباً دس سو سترہ بھجن ہیں۔

ویدوں کے چند مشہور دیوتاؤں کے نام یہ ہیں جن کو ان بھجنوں میں مخاطب کیا گیا ہے۔

۱۔ اندر (Indra) کرہ ہوائی کا دیوتا۔ جو بارش کو کنٹرول کرتا ہے۔ یاد رہے کہ ایک زراعتی معاشرے میں بارش کی جو اہمیت ہے اس کی وجہ سے اندر کو ہندوستان قدیم میں ایک اہم اور ممتاز مقام حاصل تھا اور اسی لئے ویدوں میں سب سے زیادہ بھجن اسی دیوتا کیلئے مخصوص ہیں نیز اندر ہی وہ دیوتا ہے جس نے دراوڑوں کو زیر کرنے میں آریاؤں کی مدد کی تھی۔ لہٰذا اسے جنگ کا دیوتا بھی کہا جاتا ہے اس دور کے آریا اپنی فتح کا سہرا اندر ہی کے سر باندھتے ہیں لیکن اس کو یہ عظمت غالباً اس لئے ملی کہ موسم

کو سازگار بنانے میں اور اس طرح ان کے معاشی نظام میں توازن پیدا کرنے میں وہ سب سے زیادہ ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ اگنی (Agni) آگ کا دیوتا۔ اندر کے بعد ویدوں میں سب سے زیادہ جگہ اگنی کو ملتی ہے کیونکہ اوّلاً گھر کے روزمرہ کے استعمال میں آگ کی خاص اہمیت ہے، ثانیاً اس کے شعلے کیونکہ اوپر کی طرف اٹھتے ہیں اس لئے اگنی کو ایک "پیغام بر" کا درجہ بھی حاصل ہے جو آگ میں ڈالی جانے والی نذر و نیاز کو مطلوبہ دیوتاؤں تک پہنچاتا ہے۔

3. سوریا (Surya) سورج کا دیوتا۔

۴۔ ویرون (Varuna) آسمان کا دیوتا، بعد میں یہی پانی کا دیوتا بنا۔

۵۔ اوشا (Dawn) دخترِ آسمان۔

۶۔ پرتھوی (Prithivee) زمین کی دیوی۔ دھرتی ماتا۔

۷۔ ماروت (Marut) طوفان کا دیوتا اور ہوا کا مظہر۔

۸۔ رُدر (Rudra) خونخوار دیوتا جو طوفان پر حکمرانی کرتا ہے۔

۹۔ یم (Yama) موت کا دیوتا۔

۱۰۔ سوم (Soma) ایک پودے کے عرق کا مظہر، جسکو چاند دیوتا بھی کہا جاتا ہے۔

۱۱۔ ویا (Viya) ہوا کا دیوتا جس کی خصوصیات بعد میں اندر کو حاصل ہو گئیں تھیں۔

ان تمام دیوتاؤں میں سب سے زیادہ تفوق و برتری کے حامل اگنی، ویا (اندر) اور سوریا ہیں۔ اور ویدوں کے آخری دور تک پہنچتے پہنچتے یہ ایک تثلیث (Trinity) کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ایک ایسا معاشرہ جس کی بنیاد زراعت اور گلہ بانی پر ہو اس میں بارش، سورج اور آگ کی جو اہمیت ہے اس کے پیشِ نظر اس نکتے کو فہم میں لانا مشکل نہیں کہ ویدوں کے اس قدیم دور میں ان دیوتاؤں کو کیوں اس قدر منفرد و ممتاز مقام حاصل تھا۔ رگ وید کے ابتدائی اشعار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ فطرت کی ان پراسرار قوتوں میں (جو دیوتاؤں کی شکل میں مجسم

ہوتی تھیں) انسان بھی شریک ہو سکتے ہیں لیکن اس پراسرار توانائی کے حصول کے لئے یہ ضروری سمجھا جاتا تھا کہ وہ دعائیہ گیت اور بھجن گائے جائیں جن سے مختلف دیوتاؤں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی جا سکے ویدوں میں مختلف دیوتاؤں کو مخاطب کیا جاتا ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ہر دیوتا ہمیں اپنی جگہ قادرِ مطلق نظر آتا ہے جس کے سامنے دوسرے تمام دیوتا ہیچ ہیں۔ مثلاً جب اندر کی شان میں توصیفی اشعار پڑھے جاتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہی ربّ الارباب ہے اسی لئے میکس مُلر اس لوئین ویدوں کے مذہب کو "توحیدِ ناقص" (Henotheism) کا نام دیتا ہے جس کا مطلب ہے کہ ایک ایسا مذہب جس میں ہر دیوتا اپنی جگہ قادرِ مطلق ہے اور مصری اور یونانی دیوتاؤں کی طرح ان کے وظائف اور حدود کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ایک جگہ اندر دیوتا کے لئے یہ توصیفی اشعار ہمیں نظر آتے ہیں۔

Who put down the Dāsa (Non-Aryan) race in darkness, who takes the wealth of the enemy as a clever gambler takes the stake when he has won; he, O folk.! is Indra (4)

وہ جس نے داسا (غیر آریا) نسل کے لوگوں کو تاریکی میں دھکیل دیا، جو دشمنوں سے ان کی دولت اس طرح چھین لیتا ہے جس طرح ایک ماہر جواری اپنی جیتی ہوئی دولت پر جھپٹتا ہے، وہی اے لوگو! اندر دیوتا ہے۔"

دوسری جگہ اندر کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

Whithout whom peaple do not conquer, whom they invoke for aid while they fight, who has become a match

for all, who shakes the unshaken,
He, O folk, is INDRA (5)

"وہ جس کی مدد کے بغیر لوگ فتح حاصل نہیں کر سکتے جنگ کے وقت جسے لوگ مدد کیلئے بلاتے ہیں جو ہر دشمن سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ اسے کوئی نہیں ہلا سکتا (زیر کر سکتا) وہی اے لوگو اندر دیوتا ہے"۔

ویدوں کے قدیم مذہب میں جیساکہ واضح کیا جاچکا ہے اگنی ایک نمایاں اہمیت کا حامل دیوتا ہے۔ قربانی کی رسومات میں اگنی کا کردار خاصا اہم ہے کیونکہ اگنی ہی آگ میں ڈالی جانے والی نذر و نیاز کو مطلوبہ دیوتاؤں تک پہنچاتا ہے اور اس طرح سے رسومات کو منطقی نتائج تک پہنچانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے اگنی کو ایک جگہ اس طرح مخاطب کیا گیا ہے۔

You, O, Agni! (God fire), are
varuna when you are born.
You become Mitra when you
are kindled. In you, O, Son
of strength, are all Gods.
You are INDRA for the pious
Mortal (6)

او اگنی! تم پیدائش کے وقت ویرون ہو اور تم اس وقت متر ہو جاتے ہو جب تم میں سے شعلے نکلنے لگتے ہیں۔ او، طاقت کے سپوت! تمام دیوتا تمہاری ہی ذات کے اندر موجود ہیں اور تم اندر دیوتا ہو ایک متقی فانی انسان کے لئے"۔

آپ نے ملاحظہ کیا اس بھجن میں اگنی دیوتا، ویرون، اندر اور متر تینوں دیوتاؤں کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اور خود قادرِ مطلق اور ربّ الارباب کا درجہ حاصل کر لیتا

ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جیساکہ میں واضح کرچکا ہوں۔ ویدوں کا یہ مذہب اپنی اس فطری سادگی کے ساتھ قائم نہیں رہ سکا اور اس میں پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی گئیں۔ اس مذہب کو پیچیدہ بنانے میں براہمنوں کے طبقہ کا خاصا دخل تھا۔ جو معاشرے میں اپنی سماجی و معاشی بالادستی کو قائم رکھنے کے متمنی تھے، ملکی حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگیا تھا کہ قربانی کی رسومات ادا کی جائیں۔ یہ رسومات وقت کے ساتھ ساتھ خاصی پیچیدہ ہوتی چلی گئیں۔ یاد رہے کہ ان رسومات کی ادائیگی کے وقت جو منتر پڑھے جاتے تھے اس کے متعلق یہ بات روایتاً مشہور تھی کہ اس سے صرف براہمنوں کو ہی پوری طرح واقفیت تھی لہذا یہیں سے براہمنوں کے اس طبقے نے معاشرے میں اپنی حاکمیت اور برتری کا سکہ جمانا شروع کیا۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ویدوں میں استعمال ہونے والے باطنی اور سرّیتی الفاظ کے حقائق کا وجدان صرف براہمنوں کو حاصل تھا (جو بقول ان کے ان کے اجداد نے انکو سکھائے تھے لہٰذا یہ بھی Hymns اور منتر Incantations ان کی ذاتی ملکیت تھے) لہٰذا رسومات کے وقت براہمنوں کی موجودگی ایک لازمی شرط تھی۔

قربانی کی رسومات جو مختلف دیوتاؤں کی خوشنودی اور ان سے مدد حاصل کرنے کے لئے ادا کی جاتی تھیں اس قدر پیچیدہ اور مہنگی ہوتی تھیں کہ نچلے طبقے کے افراد جنکی مالی حالت اچھی نہیں ہوتی تھی ان کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔ چنانچہ معاشرے کے متمول افراد ہی ان رسومات سے بہرہ ور ہو سکتے تھے۔ ویدوں میں ہمیں بار بار یہ اشارے ملتے ہیں کہ رسم کی ادائیگی کے وقت اگر تلفظ کی ذرا سی بھی غلطی ہو جائے یا اگر ایک تنکا بھی اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو اس کے اثرات الٹے ہو جاتے ہیں یعنی وہی رسم دیوتاؤں کے غضب کا باعث بن سکتی ہے۔ مثلاً ایک دیوتا توشتری Tvashi (جس کو "Divine Architect" کہا جاتا ہے اور جو اندر دیوتا کے ساتھ مستقل تصادم کا شکار تھا) نے اندر دیوتا کو مروانے کے لئے قربانی کی رسم کا اہتمام کیا لیکن پروہت کے تلفظ کی ایک معمولی غلطی کی وجہ سے اس کے خوفناک نتائج برآمد

ہوئے یعنی اندر دیوتا کے ہاتھوں تو تو ستری مارا گیا اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ویدوں کے مذہب کی پیچیدگی نے جو شکل برہمن (Brahmana) کے دور میں اختیار کی تھی اس سے معاشرے کے متمول اور استحصالی طبقہ کو خاصا فائدہ پہنچا تھا اور عوام الناس جن کی مالی حالت اس کو متحمل نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ان رسومات کا اہتمام کریں دنیاوی فوائد سے بھی محروم رہتے تھے۔ سم وید (Sama-Veda) کے بھجنوں کا منبع بھی رگ وید ہی ہے لیکن ان میں بہت سے اشعار رگ وید سے مختلف بھی ہیں۔ سم وید کی سنگیت (Sanhita) منظوم شکل میں ہے اور اس میں تقریباً پندرہ سو انچاس اشعار ہیں جن کو رسومات کے موقع پر گایا جاتا ہے اس میں بیشتر بھجن "سوم" دیوتا" (Soma) سے منسوب ہیں۔

یجر وید (Yajur veda) میں وہ طریقے اور اصول بتائے گئے ہیں جو قربانی کی رسومات کی ادائیگی کے لئے ضروری ہیں لہذا ان کا تعلق پروہتوں اور برہمنوں سے ہے یجر وید دو "سنگیتوں" (Sanhita) پر مشتمل ہے۔ جس میں سے ایک کو سفید اور دوسری کو سیاہ سنگیت کہا جاتا ہے سنگیت کی یہ تقسیم اس دور کے ایک مذہبی اختلاف (Schism) کی عکاسی کرتی ہے۔

اتھر وید (Atharva veda) کو غالباً "منو" (Manu) کے زمانے تک سندیت اور حاکمیت کا درجہ حاصل نہیں ہوا تھا کیونکہ منو صرف اوّل الذکر تین ویدوں کا تذکرہ کرتا ہے لیکن بعد میں غالباً اس کی آسمانی حیثیت کو بھی تسلیم کر لیا گیا تھا اتھر وید میں تقریباً سات سو ساٹھ بھجن اور چھ ہزار اشعار ہیں۔

اتھر وید کے متعلق بہت سے عالم علم الانسانیات و مؤرخین کا خیال ہے کہ اس میں قبل از آریائی عناصر موجود ہیں یعنی اس میں دراوڑی مذہب کے اثرات خاصے نمایاں ہیں۔ اتھر وید ان تینوں کے کافی بعد مرتب ہوئی گو کہ اس میں رگ وید کے اثرات بھی گاہے بگاہے ملتے ہیں اس سلسلے میں پروفیسر میکڈونلڈ کے یہ الفاظ ہماری توجہ کے خاص مستحق ہیں۔ " یہ (اتھر وید) رگ وید سے بالکل مختلف تو نہیں

ہے۔ لیکن اس کا ادب بہت ہی قدیم سوچ کا غماز ہے۔ رگ وید کا تعلق ان اعلیٰ دیوتاؤں سے ہے جن کی تخلیق بہت ہی ترقی یافتہ طبقے نے کی تھی۔ لیکن اتھر وید کا تعلق ان منتروں اور جادو ٹونے وغیرہ سے تھا جو عفریتوں کے عالم کو متاثر کرتے تھے اور اس میں سحر کی روایات کی اس قدر بھر مار تھی کہ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ اس زمانے کے کمتر درجے کے لوگوں کا معمول تھا۔ (۷)

پروفیسر میکڈونلڈ کا یہ بھی خیال ہے کہ چاروں ویدوں میں فلسفیانہ نقطۂ نظر سے صرف رگ وید اور اتھر وید ہی کو فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ اتھر وید کے اشعار زیادہ تر ٹونے ٹوٹکے اور ان منتروں پر مشتمل ہیں جو کمتر درجے کے دیوتاؤں اور عفریتوں سے منسوب ہیں نچلے طبقے کا فرد جو اشرافی طبقے کی طرح پیچیدہ رسومات کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا سحر اور منتر کے ذریعے کمتر درجے کے دیوتاؤں، عفریتوں اور فطرت کی توجہ اپنی معاشی بدحالی کی طرف مبذول کرواتا تھا۔ دراوڑی اثرات ہی کی وجہ سے اتھر وید میں ہمیں ترقی پسند سوچ کی کچھ جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ اور ان میں کہیں کہیں ان اعلیٰ فلسفیانہ تصورات کی بھی بھر مار ہے جس کو پڑھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اس دور کے دیومالائی اور غیر پختہ ذہن نے کس طرح تخیل اور تفکر کی بلندیوں تک رسائی حاصل کر لی تھی۔ مثلاً اتھر وید میں ہمیں رگ وید کے مقابلے میں انسان اور زمین کے ازلی رشتے کا تعلق خاصا مستحکم شکل میں نظر آتا ہے۔ یہ ترقی پسند تصور کہ انسانی وجود کی جڑیں اسی دھرتی میں پیوست ہیں۔ اور اس کی حیات اور بعد الممات کا دار و مدار اسی زمین پر ہے۔ ہمیں اتھر وید میں ہی نظر آتا ہے۔ مثلاً زمین کے متعلق یہ دعائیہ کلمات ملاحظہ ہوں۔

The Earth who bears manifoldy
Man of various languages of different
customs, according to their habitations,
shall milk out for me a thousand

streams of wealth, like a steady cow that does not kick (8)

" وہ زمین جو مختلف زبانوں اور مختلف رسومات کو تحفظ دیتی ہے (اس ملک کی آب وہوا کے مطابق) وہ میرے لئے دولت کے چشمے جاری کرے گی۔ اس گائے کی طرح جو کبھی لات نہیں مارتی۔"

زمین کو ان اشعار میں ایک ایسی دیوی کی حیثیت دی گئی ہے جو کائناتی قوت کا سرچشمہ ہے اور جس نے آریائی دیوتاؤں کے خلاء کو پر کرلیا ہے۔ یہاں انسان ویرون اندر، اگنی اور سوم کے بجائے براہ راست زمین کی دیوی سے مخاطب ہوکر اپنی حیات کے بقاء کی ضمانت مانگتا ہے اور یہاں ہمیں دراوڑوں کے مادرانہ مذہب کی آریاؤں کے پدرانہ مذہب پر برتری نظر آتی ہے۔

زمین کے اس ترقی پسند دیو مالائی تصور کے علاوہ ہمیں "زمان" Time کے متعلق بھی کچھ بھجن اتھرو وید میں ملتے ہیں۔ زمان کا تصور تاریخ فلسفہ میں خاصا نمایاں اہمیت کا حامل رہا ہے۔ عصر حاضر کے مفکر برگساں، ہسرل، ہائیڈیگر اور وائیڈنگسٹن کے فلسفے میں ہمیں یہ تاثر ملتا ہے کہ زمان کا انسانی وجود سے گہرا تعلق ہے۔ یہ زمان ایک ایسا لمحہ ہے جس میں ماضی، حال، مستقبل یکجا ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک ایسا وجدانی لمحہ ہے جس میں انسان اپنی ازلی حقیقت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور اس کے اور اس کے آباؤ اجداد کے درمیان صدیوں کی حائل خلیج دور ہو جاتی ہے اور اس لمحے میں وہ ان کے تجربات کے نچوڑ سے مستفید ہو سکتا ہے۔ زمان کے متعلق یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

"In time is thought, in time (life) breath, In time name is concentrated. All creatures here rejoice in time when it arrives." (9)

زمان کے اندر انسانی فکر، سانس (زندگی) اور نام مجتمع ہیں۔ تمام مخلوقات میں خوشی

کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ جب زمان کی آمد ہوتی ہے تو۔"

اتھروید کے کچھ اشعار سے ہمیں یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ زمان ہی وہ ازلی و ابدی حقیقت ہے جس سے انسان اور عالم مظاہر وجود میں آئے۔ ملاحظہ ہو۔

Time created creatures, Time (created) the Lord of creatures in the beginning, from Time the self existant Kasyapa. (10)

"وقت نے پیدا کیا تمام مخلوقات کو، وقت نے پیدا کیا مخلوقات کے پیدا کرنے والے دیوتاؤں کو، اور وقت سے جنم لیا خود بخود زندہ رہنے والے کاسیاپ نے۔"

ایک روایت کے مطابق "کاسیاپ" ادیتی کا محبوب تھا جو کہ ویدوں کے مشہور دیوتاؤں کی ماں تھی۔ کہیں کہیں کاسیاپ کو "پرجاپتی" کے مماثل بھی بتایا گیا ہے جس نے انسانوں کی تخلیق کی تھی گویا اس بھجن کا مطلب یہ ہوا کہ وقت ہی حقیقت مطلق ہے کیونکہ یہ ہی تمام دیوتاؤں، انسان اور کائنات کا خالق ہے اور ان کی بقاء کا ضامن ہے۔ اتھروید کے علاوہ رگ وید بھی ہمیں جا بجا فلسفیانہ رموز و نکات ابتدائی شکل میں ملتے ہیں جس سے متقدمین نے خاصا استفادہ کیا مثلاً اس میں ہمیں ایک قانون کا پتہ چلتا ہے جس کو "رت" (R ta) کہا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی اعمال اگر قربانیوں کی رسومات کے تابع ہوں تو من کی مرادیں بر آتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں "رت" (Rta) ہی کے ذریعے قربانی کی رسومات اپنے منطقی انجام تک پہنچتی ہیں۔ "رت" کا بعد میں "قانون کرم" (Law of Karma) کی شکل میں ارتقا ہوا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت و معلول کے سائنسی کلیہ سے انسانی وجود کسی طرح بھی مستثنیٰ نہیں ہے یعنی انسان کے اچھے اور برے اعمال پر اس کی آئندہ زندگی کا دارو مدار ہے اور سنسار اور جنم جنم کا چکر انہیں اعمال کا منطقی نتیجہ ہے۔

اس قانون کا اثر ہند و ذہن پر اتنا ہمہ گیر ہے کہ جین مت اور بدھ مت جیسے ▪ ستیک فلسفہ میں بھی اس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے "رت" (Rta) کے

علاوہ ہمیں آواگون کا تصور بھی ابتدائی شکل میں انہی ویدوں میں ملتا ہے دوسری قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مختلف دیوتاؤں کے علاوہ ایک خدا کا تصور بھی ہمیں گاہے بگاہے ان ویدوں میں مل جاتا ہے اس ہستی کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا کبھی اس کو "پرجاپتی" کا نام دیا جاتا ہے تو کبھی "وشواکرم" اور کبھی "براہمن سپتی" کا۔ مثلاً رگ وید میں ایک جگہ "وحدانیت" (Monotheism) کا اندازہ ان الفاظ سے ہوتا ہے۔

The real is one, the learned call it
by various names, Agni, Yama and
Matarisvan" (11)

غرض یہ کہ ان چاروں ویدوں میں ابتدائی اور منتشر شکل میں وہ تمام اہم مذہبی اور فلسفیانہ نکات موجود ہیں جس سے بعد میں ہندو مذہب اور فلسفے کا ارتقاء ہوا۔ اب ہم رگ وید کے رسوماتی مذہب اور اتھروید کے مظاہری (Animistic) اور فلسفیانہ مذہب سے اپنشد کی طرف آتے ہیں۔ اپنشد جیسا کہ سطورِ بالا میں عرض کیا جا چکا ہے "سنگیت" (Sanhita) اور براہمن (Brahmana) کے بعد ویدوں کا آخری حصہ ہے۔ لفظ اپنشد مختلف معانی کا حامل ہے۔ جس میں سے ایک معنی یہ بھی ہیں "ویدوں کا آخری حصہ" (End of vedas) گوکہ اپنشد کے فلسفی ہر اہم معاملے میں اولین ویدوں ہی کو سند مانتے ہیں لیکن اپنشد کے داخلی، باطنی اور سرّیتی فلسفے میں ہمیں ایک ہمہ گیر تبدیلی کا پتہ چلتا ہے جس سے اس دور کا آریائی معاشرہ دوچار ہو رہا تھا۔ اپنشد کی تعداد ایک سو آٹھ اور ایک روایت کے مطابق ایک سو پچاس کے قریب ہیں ان میں سے چند مشہور اپنشد کے نام یہ ہیں۔

1۔ اسا اپنشد (Isa upanisad)
2۔ کِنا اپنشد (Kena upanisad)
3۔ کتھا اپنشد (Katha upanisad)
4۔ پرسن اپنشد (Prasana upanisad)

5۔ منڈوکیا اپنشد (Mandukia upanisad)

6۔ چندوگیا اپنشد (Chandogya upanisad)

7۔ برہد آرنیک اپنشد (Brhadaranyaka upanisad)

8۔ تیتریا اپنشد (Taitiriya upanisad)

9۔ اینتریا اپنشد (Aitrya upanisad)

ستاتویں صدی عیسوی کے مشہور ہندو فلسفی اور شارح شنکرا چاریہ اور گیارھویں صدی کے رامانج اور رامانند نے ان اپنشدوں پر بھرپور شرحیں لکھیں ہیں۔ میکس ملر لفظ اپنشد کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اپنشد کے سنسکرت میں معنی ہیں۔ "بیٹھا ہوا" (Sat) اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ شاگرد جو اپنے استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتا ہے تاکہ اس سے باطنی اور سری علم حاصل کر سکے اور اس طرح مرشد کی مدد سے سلوک کے منازل طے کر سکے۔

داس گپتا کے نزدیک اپنشد کے معنی ہیں وہ سری اور محرمانہ فلسفہ (Secret or esoteric doctrine) جو سینہ بہ سینہ مرشد سے مرید میں منتقل ہوتا ہے۔

اپنشد میں قدیم ویدوں کے رسوماتی عقیدے کے برخلاف صرف ایک ہستی کا تذکرہ ملتا ہے جسکو (Brahman) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اپنشد ویدوں کی رسومات یعنی قربانیوں وغیرہ کے خلاف معاشرے میں ایک شدید رجحان کا عکاس ہے۔ نیز اس میں تمام مشہور آریائی دیوتا یا تو اپنی امتیازی حیثیت کھو دیتے ہیں اور یا ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور حقیقت مطلق "برہمن" کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جو ان دیوتاؤں سے علیحدہ اپنا تشخص رکھتی ہے یہ "برہمن" اندر، اگنی، ویرون اور سوریا کی طرح کوئی مجسم دیوتا نہیں بلکہ یہ ایک لاشخصی حقیقت (Impersonal reality) ہے۔ اپنشد کا فلسفہ خالصتاً ایک داخلی اور سری بکر کا غماز ہے اور اس میں ویدوں کی پیچیدہ رسومات، جادو، ٹوٹکے، دیوتاؤں اور براہمنوں کی چودھراہٹ

کے خلاف ایک شدید بغاوت کا پتہ چلتا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں یہ سوچ ایک ترقی پسند فکر کی آئینہ دار ہے ۔ اپنیشد کے فلسفیوں کے نزدیک مکتی حاصل کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ دیوتاؤں کو نذر و نیاز پیش کی جائیں اور قربانی کی مہنگی اور پیچیدہ رسومات کا اہتمام کیا جائے جن تک غریب عوام کی دسترس ممکن نہیں بلکہ اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنی آتما (Self) میں جو کہ کائناتِ صغیر (Microcosm) ہے اس براہمن کو تلاش کرے جو کہ کائناتِ کبیر (Macrocosm) ہے حقیقتِ مطلق برہمن اور آتما کی ہم آہنگی ، اکائی اور ملاپ کا نام ہے ۔ اور اس ملاپ تک پہنچنے کے لئے کسی پادری پنڈت یا پروہت کی ضرورت نہیں اور نہ ہی کسی دیوتا کی خوشنودی ضروری ہے براہمن اور آتما ایک ہی حقیقت کے دو مختلف مظاہر ہیں جب ہم عالم خارج پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ حقیقت ہمیں کائناتی قوت یعنی کائنات کبیر (Macrocosm) کی شکل میں نظر آتی ہے یہ کائناتِ کبیرُ (برہمن) عظیم سے عظیم شکل میں جلوہ گر ہے اور کائنات کی لا محدود وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کی ہمہ گیریت اور وسعت کا تصوّر انسانی فہم اور تصور سے بالا تر ہے لیکن یہی حقیقت انسانی روح یعنی آتما میں بھی موجود ہے اور یہاں یہ حقیقت کائناتِ صغیر (Microcosm) کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے یعنی اس حقیقت کو پانے کیلئے یا تو کائنات کی لامحدود وسعتوں میں سفر کیجئے یا اپنی داخلیت میں اس کو تلاش کیجئے بات ایک ہی ہے ۔ " وانار اپنیشد میں اس حقیقت یعنی " برہمن ۔ آتما " کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے

" وہ لطیف سے بھی لطیف شئے ہے وہ عظیم سے بھی عظیم تر ہے ۔ " (12)

اور کینا اپنیشد میں اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے ۔ " وہ دور ہے اور قریب ہے وہ خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی ہے ۔ " (13)

اپنیشد کے مطابق انسان کی عظمت اور اس کی مکتی اس امر میں مضمر ہے کہ وہ اس " برہمن ۔ آتما " یعنی کائناتِ کبیر اور کائنات صغیر کی ہم آہنگی سے اپنی ذات کو متصف کر لے ۔

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اپنیشد میں زندگی کے پوشیدہ حقائق اور مابعد

الطبیعاتی مسائل کو کئی جگہ روایتوں اور حکایتوں کی شکل میں بہت ہی دلچسپ پیرائے میں پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً " برہد اپنشد " میں ایک برہمن " اروتی " اپنے لڑکے سے شویت کتو کو آسانی حقیقت سمجھانے اور حکمت حاصل کرنے کا طریقہ سکھانے کیلئے مشورہ دیتا ہے کہ پہلے وہ چاروں ویدوں پر مکمل عبور حاصل کر لے۔ شویت کتو ویدوں کا علم پوری طرح حاصل کر لیتا ہے۔ پھر بھی اس کی تشفی نہیں ہوتی ویدوں کی تعلیم سے اس پر یہ حقیقت پوری طرح عیاں نہیں ہوتی کہ " آتما " (Self) کیا ہے اور برہمن (Brahman) سے اس کا کیا تعلق ہے ؟ دوسرے معنوں میں وہ ویدوں کے روایتی مذہب سے متنفر معلوم ہوتا ہے جس میں انسانی زندگی کے متعلق کوئی واضح اور منطقی اندازِ فکر نہیں ملتا۔ نیز ان میں متضاد اور متناقض نظریات کی بھی بھرمار ہے اروتی اپنے لڑکے کو ایک تمثیل سے آتما اور براہمن کی ازلی صداقت ذہن نشین کروانے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے لڑکے سے کہتا ہے۔

" شویت کتو! تم ایک انجیر لے کر آؤ "

چنانچہ شویت کتو ایک انجیر لے کر آتا ہے۔ اروتی کہتا ہے۔ "شویت کتو! تم اب اس انجیر کو دو حصوں میں تقسیم کرو"۔ شویت کتو اسے تقسیم کرتا ہے۔ اروتی پوچھتا ہے "شویت کتو! اس انجیر میں کیا نظر آتا ہے" ؟

وہ جواب دیتا ہے۔

" اس کے اندر بیج ہیں "۔

اروتی کہتا ہے " اب اس بیج کو دو حصوں میں تقسیم کرو "۔

شویت کتو ایسا ہی کرتا ہے۔ اروتی پوچھتا ہے۔

" اب تمہیں اس میں کیا نظر آتا ہے " ؟

سویت کتو جواب دیتا ہے " مجھے اس میں کچھ نظر نہیں آرہا ہے "

اس پر اروتی کہتا ہے " شویت کتو! وہ چیز جو انجیر کے بیج میں کچھ بھی نہیں ہے وہی ازلی و ابدی حقیقت ہے، وہی براہمن ہے۔ وہی تیری آتما ہے، وہی تو

ہے۔ (14) ارونی کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح انجیر کی حقیقت اس قدر لطیف (subtle) ہے کہ وہ اس کے بیج کے اندر ہوتے ہوئے بھی نظر نہیں آتی اسی طرح انسانی آتما (Self) بھی اتنی ہی لطیف ہے لیکن اس لطیف اور ان دیکھی حقیقت سے یہ کثیف اور نظر آنے والی اشیاء پیدا ہوئیں اور ان کا انحصار اسی پر ہے۔ ارونی ایک دوسری مثال سے بھی اس امر کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"شویت کتو پانی کے اندر تھوڑا سا نمک ڈال دو۔"

شویت کتو اس کی ہدایت پر عمل کرتا ہے دوسرے دن وہ پانی منگواتا ہے اور پوچھتا ہے۔ "شویت کتو کیا تمہیں اس پانی میں نمک نظر آرہا ہے؟ شویت کتو نفی میں جواب دیتا ہے کیونکہ نمک پانی میں مکمل طور سے حل ہو چکا تھا۔

"شویت کتو اب اس پانی کو اس طرف سے چکھو، کیسا لگتا ہے؟"

شویت کتو جواب دیتا ہے۔ "مجھے پانی نمکین معلوم ہوتا ہے۔"

اب دوسری طرف سے چکھو، وہ جواب دیتا ہے۔ "اس طرف سے بھی نمکین معلوم ہوتا ہے۔" تیسری طرف سے بھی چکھو، وہ کہتا ہے۔ "یہاں بھی نمکین ہے"۔

اس پر ارونی کہتا ہے۔

"شویت کتو! وہ نمک جو پانی میں مکمل طور سے حل ہو کر ایک لطیف اور ان دیکھی حقیقت میں تحلیل ہو گیا ہے وہی ازلی و ابدی حقیقت ہے، وہی برہمن ہے، وہی آتما ہے، وہی تو ہے۔ شویت کتو!" (15)

اپنشد میں بار بار اس قسم کی حکایات اور روایات کے ذریعے اس منفی حقیقت کو سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

اپنشد میں بنیادی طور سے یہ فلسفہ کارفرما ہے کہ انسانی ذات (چاہے اس کا کسی بھی نسل، طبقہ یا ذات سے تعلق ہو) اس ازلی اور لامحدود توانائی کا سرچشمہ ہے جو فطرت میں موجود ہے اور اگر انسان اپنی شخصیت کے ان مابعد الطبیعاتی اور باطنی گوشوں کو کھنگالنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ خود خدائی کے درجے تک پہنچ سکتا ہے۔ اپنشد

میں ہمیں بار بار ان الفاظ سے سابقہ پڑتا ہے۔
"تو وہ ہے"۔(Thou art that) مطلب یہ ہے کہ "تو برہمن ہے" - دوسرے الفاظ میں حقیقتِ مطلق انسان کی ذات میں امکانی شکل میں موجود ہے اور اسے کہیں اور تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اپنشید کا یہ ایک مثبت اور ترقی پسند پہلو ہے کہ ویدوں کے ابتدائی رسوماتی مذہب کے برعکس اس میں علم اور تفکر کی اہمیت پر خاصا زور دیا گیا ہے۔ شنکراچاریہ خاص طور پر اس نکتے کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتا ہے کہ اپنشید میں یہ نکتہ کارفرما ہے کہ علم کا پھیلاؤ جہالت کے اندھیروں کو دور کرتا ہے اور اسی علم، تفکر اور وجدان کے ذریعے انسان مکتی حاصل کر سکتا ہے لیکن شنکر کے نزدیک اپنشید میں محسوسات کا علم حقیقی علم کے مترادف نہیں۔ کیونکہ اول الذکر صرف عالم ظاہر تک محدود ہے۔ جو کہ "مایا" (Maya) ہے۔ مایا بقول شنکر اپنشید میں کسی منفی حقیقت کی نشاندہی نہیں کرتی بلکہ اسے ایک مثبت قوت کا حامل بتایا گیا ہے یہ دراصل حقیقتِ مطلق کی تخلیقی صلاحیتوں اور قوتوں کا ایک خارجی اظہار ہے نیز یہ براہمن کا ایک مادی مظہر ہے۔ جیسا کہ میں پچھلے باب میں لفظ "مایا" کی وضاحت کر چکا ہوں۔ یہ "اصول لاہستی" (Principle of non-being) ہے۔ جو ہستیٔ مطلق "براہمن" کی ضد ہے۔ لیکن جدلیاتی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہی "لاہستی" براہمن کی ہستی کا منفی اظہار ہے۔ ہیگل اور مارکس کی جدلیاتی اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ "مایا" یا "لاہستی" (Non-being) بیگانگی برہمن" (Alienated Brahman) ہے اس تشریح کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں مایا کا ایک مثبت پہلو بھی ہے۔ مایا صرف اس وقت منفی حقیقت اور دھوکہ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جب اس کا تعلق آتما اور براہمن سے قطعی طور سے منقطع ہو چکا ہو لیکن اگر مایا کا تعلق برہمن اور آتما سے ملا دیا جائے جہاں ہمیں ہر جاندار اور غیر جاندار شے میں ایک منطقی ربط نظر آتا ہے۔ تو یہ حقیقتِ کل کی نمائندہ ہو جاتی ہے اس مفہوم کو نظر رکھ کر اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اپنشید میں مایا نہ کوئی مثبت حقیقت ہے نہ منفی بلکہ ان دونوں کے درمیان کی

ایک حالت ہے۔ عالم مایا سے بلند ہو کر عالم حقیقت تک پہنچنے کے لئے علم ایک لازمی شرط ہے۔ اپنیشد میں دانش و حکمت (Jnana and vidya) اور علم و تفکر کی بڑائی و اہمیت ایک ترقی پسند اور مثبت سوچ کی آئینہ دار ہے اور ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ علم کی اس اہمیت نے ہندو ذہن اور معاشرے پر کیا مثبت اور تعمیری اثرات مرتب کئے۔ اپنیشد میں براہمن (Brahman) کو حقیقت مطلق کے مماثل بتایا گیا ہے اب وقت ہے کہ لفظ " برہمن " کی تشریح کی جائے تاکہ اپنیشدی فلسفے کا مفہوم پوری طرح ذہن نشین ہو جائے۔ ویدوں کے بنغور مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ " لفظ " برہمن " کے مختلف ادوار میں مختلف معانی رہے ہیں۔ ویدوں کے تینوں ادوار یعنی " سنگیت " (Sanhita) براہمن (Brahmana) اور اپنیشد (Upanishad) میں اس کے مختلف لغوی مفہوم ہیں۔ ہندو فلسفے کے مشہور مصنف اولڈن برگ لفظ براہمن کی تصریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ " سنگیت " میں جو کہ دیو مالائی عہد کا نمائندہ ہے لفظ براہمن کا مطلب ہے " سحر کی قوت (Magical spell or Incantation) جس کے ذریعے سے دیوتاؤں کو (جو مظاہر فطرت کی مجسم شکل تھے) یا فطرت کو رام کیا جا سکتا تھا اور کسی مادی یا روحانی خواہش کی تکمیل کیلئے ان کو ذریعہ بنایا جا سکتا تھا۔ یہ اتھروید کے دیو مالائی اور مظاہری مذہب (Mythological and animistic religion) کے لئے زیادہ صحیح ہے جہاں پروہت کو " جادوگر ڈاکٹر " (witch doctor) کی حیثیت سے معاشرے میں امتیازی مقام حاصل تھا براہمن گویا سحر کی وہ قوت مانی جاتی تھی جس سے کائناتی قوت کو حرکت میں لایا جا سکتا تھا اور جس کے حصول کے بغیر انسانی زندگی کی بقا یا ملکی ناممکن سمجھی جاتی تھی اس لفظ کی تصریح کرتے ہوئے اولڈن برگ کہتا ہے کہ ویدوں کے برہمن (Brahmana) کے رسومات دور میں لفظ " برہمن " کا مفہوم قدرے بدل جاتا ہے چنانچہ براہمن (Brahmana) میں اس لفظ کے معنی ہیں " مقدس لفظ " یا مقدس بھجن (Holy word) جو قربانی کی رسومات کے وقت ادا کیا جاتا تھا۔ یہ بھجن صرف برہمنوں کی ملکیت ہیں کیونکہ ان

کے اجداد کو دیوتاؤں نے یہ الفاظ خود سکھائے تھے چنانچہ ان الفاظ کے مخفی، باطنی اور سرّی مفاہیم سے صرف برہمنوں ہی کو پوری طرح واقفیت تھی گویا یہ مقدس لفظ (براہمن) برہمنوں کی ذاتی ملکیت میں شمار ہوتا تھا اور کسی دوسرے طبقے کو اس میں کوئی دخل حاصل نہیں تھا اولڈن برگ آگے چل کر کہتا ہے کہ یہ لفظ اپنا ارتقائی سفر طے کرتا ہوا آخر میں ایک مفہوم اختیار کر لیتا ہے چنانچہ آخر میں اس کے معنی یہ تھے " وہ مرکزی قوت جس سے کائنات اور انسان وجود میں آئے" اور اپنشد میں اس کے معنی تھے " وہ حقیقتِ مطلق جو کائناتِ کبیر و کائناتِ صغیر (Macrocosm and Microcosm) کا سنگم ہے۔

ہندو فلسفے کا ایک اور مشہور مصنّف ہیگ کا کہنا ہے کہ لفظ " براہمن" سنسکرت کے لفظ " برہ" (Brha) سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے " پھیلنا" بڑھنا، ارتقاء کی طرف گامزن ہونا" چنانچہ براہمن کا مطلب ہے " وہ دعا یا وہ مقدس لفظ جس سے تمام جاندار یا غیر جاندار اشیاء پھیلتی اور بڑھتی ہیں۔

میکس ملر ہیگ سے متفق ہے اور کہتا ہے کہ براہمن کا مطلب ہے " لفظ یعنی مقدس لفظ جو دعا کے مماثل ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کا کہنا ہے کہ براہمن کا مطلب ہے " وہ حقیقت جو بڑھتی، سانس لیتی، یا پھیلتی ہے" یعنی یہ حقیقتِ مطلق ہے یہ سب مصنفین اس امر میں متفق ہیں کہ اپنشد کے لفظ " براہمن" کے معنی ہیں حقیقتِ مطلق جو برہمن، آتما یعنی کائناتِ کبیر اور کائناتِ صغیر کا ایک سنگم ہے۔ اپنشدی فکر کے مطابق چونکہ صداقت اور قوت کا سرچشمہ دیوتا نہیں بلکہ انسانی ذات ہے اسی لئے برہمن وہ مابعد الطبیعاتی اور تجریدی حقیقت ہے جس سے ہر انسان کی ذات متصف ہے۔ اب اپنشد میں بار بار استعمال ہونے والے یہ الفاظ پوری طرح ہماری فہم میں آتے ہیں۔ " تو وہ ہے" (Thou art that) جس طرح ہم نے دیکھا کہ اروڈنی اپنے بیٹے شویت کتو کو برہمن آتما کا فلسفہ سمجھاتے ہوئے کہتا ہے۔

" وہ براہمن ہے، وہ تیری آتما ہے، وہ تو ہے، شویت کتو " میری نظر میں انسانی ذات کو لامحدود قوت، علم اور لازوال حسن کا سرچشمہ قرار دینا ایک نہایت ہی

جاندار اور ترقی پسند فکر کی غمازی کرتا ہے اپنیشد کے اس وجدانی فلسفہ میں انسان اور خدا روح اور جسم اور انسان اور فطرت کے تمام امتیازات و تضادات ختم ہو جاتے ہیں اور انسانی ذات کائنات کے مرکزی کردار کا روپ دھار لیتی ہے جس کے علاوہ اور کوئی ہستی کائنات میں موجود نہیں اور جو دیوتاؤں سے ہمسری کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

اپنیشد کی بعض کتب کے بغور مطالعہ سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس آریائی دور میں جب اس ادب کی تخلیق ہو رہی تھی معاشرے کے ہر طبقے کے افراد مابعد الطبیعات اور سرّیت (Mysticism) میں بے انتہا دلچسپی کا اظہار کرتے تھے۔ نیز علم کے حصول میں ذات پات، رنگ و نسل اور جنس قطعاً رکاوٹ نہیں بنتے تھے بعض کتب میں گیا ہے بتایا گیا ہے ودھیا کے راجہ جنک اور کاشی کے راجہ اجیت ستر اکا بار بار تذکرہ ملتا ہے جو کھتری ذات کے تھے لیکن سرّیتی علوم میں خاصی دسترس رکھتے تھے۔ نیز ان کی تشنگیٔ علم اور مابعد الطبیعات سے بے پناہ لگاؤ کا اندازہ ان علمی مناظروں سے ہوتا ہے جن کو وہ اکثر و بیشتر اپنے دربار میں منعقد کرواتے تھے۔ اور جن میں اس دور کے فاضل فلاسفہ اور برہمن حصہ لیتے تھے اور ایک دوسرے پر اپنی علمیت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے راجہ جنک وقت کے ان نامور حکماء اور فلاسفہ سے فلسفہ کے متعلق بنیادی سوالات اٹھاتا تھا جن سے خود اس کی علمیت اور سرّیت سے اس کے بے پناہ لگاؤ کا اندازہ ہوتا ہے۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ عورتیں بھی اس ان فلسفیانہ مباحثوں میں شریک ہوتیں تھیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور کا ہندو سماج ترقی کی اس انتہا سے ہم کنار ہو رہا تھا جب ذات پات اور جنس انسانی علم کے حصول میں ہنوز رکاوٹ نہیں بنتے تھے اس سلسلے میں دو خواتین، گورجی اور مترا کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا۔ مترا ایک فاضل برہمن یگین والکیہ (Yajna Valkia) کی دوسری بیوی تھی۔ اور وہ اکثر اس سے فلسفیانہ مباحثوں میں الجھی رہتی تھی۔

اپنیشد مکالماتی شکل میں بھی ہیں۔ جن میں برہمنوں سے انسان کی حقیقت یعنی اس کی آتما، حقیقتِ مطلق یعنی برہمن سے اس کا رشتہ اور انسان کی مکتی کے متعلق بنیادی

سوالات کئے جاتے ہیں اور براہمن ان کی بہت ہی دلنشیں انداز میں توضیح وتشریح کرتے ہیں اور فلسفے کے پیچ وخم اور باریکیوں سے لوگوں کو متاثر کرتے ہیں میں یہاں " برہد اپنشد" (Brihad upanisad) سے ایک دلچسپ مکالمے کا اقتباس پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

راجہ جنک نے اپنے دربار میں ایک مناظرے کا اہتمام کیا ہے وقت کے تمام حکماء ، فلاسفر و فاضل براہمن جمع ہیں لیکن یجن والکیہ ان سب سے سبقت لے گیا ہے کیونکہ اس نے راجہ جنک ، ان کے درباریوں اور دوسرے تمام براہمنوں کے سوالات کا تسلی بخش جواب دے کر اپنی علمیت کا سکہ دربار میں پوری طرح بٹھا دیا ہے لیکن آخر میں ویکاتو کی لڑکی گورجی یجن والکیہ سے ایک سوال پوچھتی ہے

" وہ حقیقت ، یجن والکیہ ! جو کہ آسمان کے اوپر ہے اور وہ جو کہ زمین کے نیچے ہے اور وہ جو کہ زمین اور آسمان کے درمیان میں ہے اور وہ جس کو وہ فاضل براہمن ، ماضی ، حال اور مستقبل کہتے ہیں وہ حقیقت کس پر بندھی ہوئی یا پروئی ہوئی ہے ، دھاگے کی طرح ؟"

یجن والکیہ جواب دیتا ہے۔

" وہ حقیقت ، گورجی ! جو آسمان کے اوپر ہے اور وہ جو کہ آسمان کے نیچے ہے اور وہ جو کہ آسمان اور زمین کے درمیان میں ہے اور وہ جس کو فاضل برہمن ماضی ، حال اور مستقبل کہتے ہیں وہ ایتھر میں بندھی ہوئی اور پروئی ہوئی ہے دھاگے کی طرح "۔

گورجی کہتی ہے ۔

" مرحبا یجن والکیہ ! کیونکہ تم نے اس سوال کا ٹھیک حل پیش کیا ہے۔ اب دوسرے سوال کیلئے تیار ہو جاؤ۔ لیکن ایتھر کس پر بندھا ہوا ہے یا پرو یا ہوا ہے دھاگے کی طرح ؟"

یجن والکیہ جواب دیتا ہے ۔

"یہ وہ ہے گورجی! جس کو برہمن لازوال غیرفانی اور امر کہتے ہیں، یہ کثیف ہے نہ لطیف مختصر ہے، نہ طویل، اس میں خون ہے نہ چکنائی۔ نہ تاریکی نہ ہوا نہ ایتھر نہ خوشبو نہ بصارت، نہ سماعت، نہ گویائی، نہ گرمی نہ سانس، نہ چہرہ نہ نام، یہ امر ہے ہر دور میں ہے یہ موت سے ناآشنا اور نڈر اور لازوال ہے۔ نہ یہ کھلی ہوئی ہے نہ بند ہے، نہ یہ اوّل نہ یہ آخر نہ اس کا کوئی خارج ہے نہ باطن یہ ایسی نظر ہے جیسے دیکھا نہیں گیا، ایسی آواز جو کبھی سنی نہیں گئی، ایسی سوچ جو کبھی سوچی نہیں گئی، اس کے علاوہ کوئی ہستی نہیں جو دیکھتی سنتی ہو یا سوچتی ہو اس امر اور لازوال ہستی پر ایتھر پر دیا ہوا یا بندھا ہوا ہے دھاگے کی طرح۔" (۷۶)

اس پر ویلیکا تو کی لڑکی گورجی مطمئن ہو جاتی ہے اس مکالمہ میں یجن والکیہ گورجی کو یہ فلسفیانہ نکتہ ذہن نشین کراتا ہے کہ حقیقت مطلق ایتھر سے بھی زیادہ لطیف ہے یعنی آخر میں کائنات کی ہر شے ایتھر جیسی لطیف اور ان دیکھی حقیقت میں تحلیل ہو جاتی ہے لیکن آخر میں خود ایتھر بھی اپنے سے زیادہ لطیف اور ان دیکھی حقیقت کا ایک ادنیٰ مظہر ہو کر رہ جاتا ہے۔ جس پر اس کی ہستی کا انحصار ہے۔

ان علمی مناظروں، مباحثوں، اور مکالمات و حکایات سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ اپنشد میں انسان کی نجات کیلئے "گیان مرگ (Jnana marga) یعنی علم و تفکر و وجدان ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنشد میں فرد کی زندگی کا معراج کمال ان الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ ست، ِست، انند (Sat sit Ananda) سَت کا مطلب ہے وجود مطلق، سِت کا مطلب ہے صداقت مطلق اور انند کے معنی ہیں لطیف احساس مسرّت اور یہ تینوں کیفیات صرف صحیح علم کے حصول سے فرد کو حاصل ہو سکتی ہیں۔ ہمیں گماں ہے لگتا ہے بعض اپنشد میں ایسے مکالمات بھی مل جاتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور کا ہندو معاشرہ ذات پات کی تفریق سے بالا تر تھا۔ تیتریہ اپنشد (Taittiriya upanisad) میں یہ واقعہ درج ہے کہ جابالا

کا لڑکا سیتیا کام براہمن کا رن کے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہنچنے کا متمنی ہے اور اس مقصد کے لئے وہ ایک فاضل برہمن گوتم کے پاس جاتا ہے اور اس سے درخواست کرتا ہے "جناب! میں آپ کی رہنمائی میں براہمن کارن بننا چاہتا ہوں" گوتم اس سے پوچھتا ہے "اے دوست! تمہارا کس خاندان سے تعلق ہے؟" وہ جواب دیتا ہے "مجھے کچھ پتہ نہیں میرا کس خاندان سے تعلق ہے؟ ایک مرتبہ میں نے اپنی ماں سے اپنے خاندان کے شجرہ نسب سے متعلق پوچھا تھا" میری ماں کا جواب یہ تھا "اپنی جوانی میں جب میں ایک خادمہ کی حیثیت سے مختلف گھروں میں کام کرتی تھی، اس وقت میں نے تمہیں جنم دیا تھا۔ مجھے کچھ پتہ نہیں کہ تمہارا کس خاندان اور کس ذات سے تعلق ہے؟ اس پر گوتم کہتا ہے" سیتیا کام! میں براہمن کارن تک پہنچنے میں یقیناً تمہاری مدد کروں گا کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ تم میں اس مرتبہ تک پہنچنے کی پوری صلاحیتیں ہیں۔" (۱۶)

ڈاکٹر رادھا کرشنن اس واقعہ کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اپنشد میں انسان کا کردار اور اس کے علم کی پختگی ذات پات کے تصور سے زیادہ اہمیت کی حامل تھی ہم خود دیکھ سکتے ہیں کہ براہمن گوتم سیتیا کام کو اپنا شاگرد بنانے پر تیار ہو گیا۔ حالانکہ وہ حرام کی اولاد تھا۔ اور اس کے خاندان اور ذات پات کا بھی کچھ پتہ نہیں تھا گوتم نے اپنے وجدانی علم سے اس تھوڑی سی گفتگو میں اس کے کردار اور شخصیت میں کچھ ایسی خوبیاں دیکھیں جس سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس میں برہمن کارن جیسے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہنچنے کی اہلیت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنشدی دور کے روشن خیال معاشرے نے وہ تمام رکاوٹیں دور کر لی تھیں اور وہ تمام حدود پھلانگ لی تھیں جو انسان کے ذہنی اور روحانی ترقی کیلئے زہر قاتل تھیں اپنشدی دور کے اس فلسفیانہ مزاج پر ترقی پسندوں کی گرفت خاصی مضبوط ہو گئی تھی۔ اور روشن خیال علماء اور فلاسفر نے اپنی برتری کا لوہا معاشرے میں پوری طرح منوا لیا تھا۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ دنیا کے کسی اور ملک میں اس سے قبل یا اس کے بعد ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جب اہل حکمت و دانش کو معاشرے میں ایسا امتیازی مقام ملا ہو۔

اور وہ اس قدر و منزلت کے حامل رہے ہوں۔ علم اور فلسفہ کا ایک سنہری دور سوفسطائیوں، سقراط، افلاطون اور ارسطو کے زمانے میں یونان میں بھی آیا تھا لیکن ہمیں اس یونانی فلسفہ میں رجعت پسندی کی بو آتی ہے افلاطون اور ارسطو اشرافی طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ وہ جسمانی کام کرنے والے مزدوروں (Manual Labourers) سے نفرت کرتے تھے افلاطون نے اپنی ری پبلک (Re. public) میں ہاتھوں سے کام کرنے والے محنت کشوں کو جن پر ملک کی کل معیشت کا دارومدار تھا اپنی ری پبلک میں سب سے نچلا درجہ دیا تھا۔ اس کے نظریے کے مطابق جسمانی کام کرنے والے لوگ روحانی اور ذہنی ترقی کے اہل نہیں تھے ارسطو نے اپنی پالٹیکس (Politics) میں محنت کشوں اور غلاموں کا کئی جگہ بڑی حقارت کا تذکرہ کیا تھا۔ اور اس نے ان لوگوں کو ووٹ ڈالنے کے حق سے بھی محروم کرنے کی تجویز پیش کی تھی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یونان کے یہ فلاسفر غلاموں کو مکمل انسان ماننے کے لئے بھی تیار نہیں تھے لیکن اس غیر انسانی رجعت پسند یونانی فلسفہ کے برعکس اپنشدی فلسفہ پر انسان پرستی اور ترقی پسندی کے عناصر ہمیں خاصے غالب نظر آتے ہیں کیونکہ یہاں پر انسان چاہے اس کا تعلق کسی بھی طبقے خاندان نسل یا ذات سے ہو، علمیت کے اعلیٰ ترین مدارج تک پہنچنے کا اہل ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے اپنشید پر ناقدین نے خاصے اعتراضات کئے ہیں۔ مثلاً اپنشید میں حقیقت مطلق کو ایک تجریدی اور لاشخصی حقیقت (Impersonal Reality) کے مماثل بتایا گیا ہے اور فرد کا معراج کمال اور اس کی نجات اخروی اس امر میں مضمر بتائی گئی ہے کہ وہ اپنی محدود انا اور فانی وجود کو اس حقیقت میں ضم کر دے۔ ناقدین کا نکتۂ اعتراض یہ ہے کہ یہ لاشخصی اور تجریدی حقیقت جس کا مادی تصور محال ہے اور جس کا وقوف بھی فہم عامہ یا تخیل سے ممکن نہیں کس طرح عام آدمی کے لئے نجات کا ذریعہ بن سکتی ہے؟ کیونکہ اس کے وجود کے متعلق شک وشبہ کی خاصی گنجائش ہے۔ اگر فرد اپنی خودی کو جو کہ ایک مادی اور مثبت حقیقت ہے تجریدی جوہر میں ضم کر دے تو کیا وہ خود اپنے اس مادی وجود سے محروم نہیں ہو جائے گا؟ حقیقت

یہ ہے کہ اپنشدی فلسفہ سرّیت (Mysticism) کے معانی ہے اور ان تمام اصطلاحات کا اطلاق اسی فلسفے پر کیا جا سکتا ہے جس سے سرّیت (Mysticism) بھی مبرا نہیں ہے مثلاً سرّیت میں فنائے خودی (Self-annihilation) کو انسان کا معراجِ کمال بتلایا گیا ہے۔ یعنی فرد کی ذات کا انتہائی معراج اسی حقیقت میں مضمر بتایا گیا ہے کہ وہ اپنی محدود ذات کو اس ہستئ مطلق میں ضم کر لے لیکن یہ سوال جائز طور سے ذہن میں ابھرتا ہے کہ کیا اس منزل تک پہنچنے پر فرد اپنے انفرادی وجود سے محروم نہیں ہو جائے گا؟ اس اعتراض کا جواب ہمیں اپنشدہی میں مل جاتا ہے۔ اپنشدی شارحین یہ تاویل پیش کرتے ہیں کہ فنائے خودی میں فرد اپنی ذات کے جوہر سے محروم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے وجود کی صرف ان صفات سے نجات حاصل کرتا ہے جو کہ کثافتوں اور آلودگیوں سے پر ہیں۔ اور جنہوں نے اس کو جنم جنم کے چکر اور مایا کے جال میں گرفتار کر رکھا ہے۔ فناء خودی دراصل "پاکیزگی نفس" کے مترادف ہے اور اس منزل تک پہنچنے کے بعد انسان اپنے تمام آسمانی اور مثبت صفات کے ساتھ ہستئ مطلق کا ایک ادنیٰ جزو بن کر رہ جاتا ہے۔ اور اس کی ذات اسی میں گم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح وہ لافانیت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔" برہد اپنشد کے اس اقتباس سے اس نکتہ کی تشریح پوری طرح ہو جاتی ہے۔

" جس طرح ایک بہتا ہوا دریا سمندر میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دانش مند اسم اور صورت (نام، روپ) سے آزاد ہو کر اس الوہی ذات سے جا ملتا ہے جو ان سب سے ماوراء ہے۔ (18)

یعنی دریا جس طرح اپنے آپ کو سمندر کے حوالے کرنے سے اپنی ہستی سے محروم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے محدود وجود سے لامحدود وجود کا حامل ہو جاتا ہے اسی طرح عالم اور صاحبِ حکمت بھی اس برہمن میں اپنے آپ کو ضم کر کے آفاقی اور ماورائی وجود کے حامل ہو جاتے ہیں۔ شنکراچاریہ، رامانج اور رامانند نے اس نکتہ پر تاویل پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ برہمن کوئی لاشخصی یا تجریدی ہستی نہیں جو فرد کی انانیت

اور محدود مادی وجود سے متصادم ہو بلکہ براہمن سے ہم آہنگی اور ملاپ پیدا کرنے کا
مطلب ہے کہ عالم مظاہر سے اور سراب سے نجات حاصل کر کے عالم حقیقت کی قربت
حاصل ہو۔ لیکن ان تاویلات سے ایک منطقی اور سائنسی ذہن کی تشفی نہیں ہوتی ہمیں
ان کے مطالعہ سے بعض اوقات یہ تاثر ملتا ہے کہ یہ دنیا غیر حقیقی ہے اور جب
تک انسان اس سنسار کے چکر میں رہے گا اور اپنی طبعی اور جسمانی تقاضوں اور جبلتوں
کا اسیر رہے گا وہ مکتی سے محروم رہے گا۔ اور ابدی نجات صرف اسی صورت میں ممکن
ہے جب وہ عالم آب و گل سے قطع تعلق کرے اور اپنی طبعی اور نفسانی خواہش کو کچل کر رکھ
دے یعنی فرد کا معراج کمال یہ ہے کہ وہ ترک دنیا اور نفس کشی کی طرف متوجہ ہو اس
فلسفہ میں ہمیں کئی جگہ دنیا دشمنی اور عالم آب و گل سے نفرت کا ایک تصور بھی ملتا ہے۔ مادی
عالم کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ "مایا" ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اس اعتراض
کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اپنیشد میں مادی عالم کو دھوکے یا
سراب کے مماثل نہیں بتایا گیا۔ بلکہ اس مادی دنیا کی حقیقت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ مایا دراصل
عالم مظاہر میں حقیقت مطلق کا ایک خارجی اور مادی پیکر ہے دوسرے الفاظ میں مایا (جیسا کہ
میں پچھلے اوراق میں اس نکتہ کی پوری طرح صراحت کر چکا ہوں) براہمن ہی کا ایک مادی مظہر ہے
اور وہ برہمن سے الگ اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ یہ اپنیشد کا وحدت الوجودی
(Pantheistic) پہلو ہے مایا کا لفظ اپنیشد میں بار بار استعمال ہوا ہے۔ لیکن یہ لفظ
مختلف معنی کا حامل ہے۔ کہیں اس کا مطلب ہے دیوتاؤں کی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کہیں اس
کا مطلب ہے وہ قوت جو کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ کہیں اس کا مطلب ہے
دھوکا، سراب، تصنع اور تضاد۔ مایا دراصل براہمن کا خارجی روپ ہے۔ وہ تجریدی اور
غیر شخصی برہمن اپنے آپ کو جب "نام، روپ" (نام اور صورت) کے مادی پیکر میں
ڈھالتا ہے تو وہ "مایا" کہلاتا ہے۔ لیکن یہ مایا صرف اس وقت دھوکہ، سراب اور تضاد
کی شکل اختیار کرتا ہے۔ جب ہم دنیا کی ہر شے کو برہمن سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں اور
جب ان میں ہمیں کوئی داخلی روحانی اور منطقی ربط نظر نہیں آتا ہے اور اسی لاعلمی اور

جہالت کی وجہ سے ہم اپنی طبعی اور نفسانی خواہشات کے اسیر ہو جاتے ہیں۔ اور جہالت
تعصب، منافقت اور سراب کے اندھیروں میں بھٹکتے رہتے ہیں لیکن جب ہمیں حقیقتِ مطلق
کا عرفان حاصل ہو جاتا ہے تو ہم فطرت اور انسان، اور انسان اور خدا میں ایک داخلی
اور منطقی رشتہ استوار ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں یہاں تک کہ کائناتِ صغیر (آتما)
کائنات کبیر (برہمن) سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور یہاں ہمیں مایا برہمن کے مادی
پیکر میں نظر آتی ہے جو سراب دھوکے اور تضاد میں کسی کو مبتلا نہیں کر سکتی اور اس سے
اسی طرح ملاپ ممکن ہے جس طرح تجریدی برہمن سے نفظ مایا کی ان تاویلات سے ہم
اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ اعتراض غلط ہے کہ اپنشدی فلسفہ میں دنیا دشمنی نفس کشی اور ترک
علائق کے پہلو غالب ہیں اپنشد میں عالم خارج کے صرف ان پہلوؤں سے منہ موڑنے
کی تلقین کی گئی ہے جنکا اظہار تصنّع، جہالت، جھوٹ، منافقت، تضاد اور دھوکے
میں ہوتا ہے اور جو انسان کے روحانی ارتقاء کے لئے زبردست رکاوٹیں کھڑی کر دیتے
ہیں۔ لیکن ان مثبت حقائق کے باوجود بھی اپنشدی فلسفہ کا اگر ہم منطق کی مدد سے ناقدانہ
جائزہ لیں تو اس میں ہمیں خامی خامیاں نظر آتی ہیں۔ لیکن اس فلسفہ پر اعتراض کرتے
وقت ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ یہ فلسفہ اس دور کی پیداوار تھا جب یورپ اور ایشیا
کا بیشتر حصہ جہالت کے اندھیروں میں ڈوبا ہوا تھا۔ اور دنیا کے بیشتر علاقوں میں انسان
نیم مہذب اور نیم وحشیانہ طرز پر زندگی گذار رہا تھا۔ یونان اور مشرقِ وسطیٰ میں ابھی حکمت و دانش
کی شمعیں روشن نہیں ہوئی تھیں اور جب یہ شمعیں وہاں روشن ہوئیں اور جہالت کی تاریکیاں
چھٹنے لگیں تو لوگوں نے دیکھا کہ وہ بھی اپنی سوچ اور اپنے تفکر میں اپنشدی ہندو ذہن
سے آگے نہیں جا سکے بلکہ ان کی برابری کا بھی دعویٰ نہیں کر سکے۔

آخر میں ایک امر کی طرف توجہ دلانا چاہوں گا۔ اپنشد پر ایک اعتراض یہ
بھی ہے کہ یہ دیومالائی توہمات سے مبرا نہیں
اپنشدی مذہب پوری طرح ویدوں کے مظاہری اور تجسیمی (Animistic and
Anthropomorphic) مذہب سے نجات حاصل نہیں کر سکا تھا

یہ اعتراض خاصی حد تک درست ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اپنشدی دور کا ہندو ذہن بتدریج ترقی کی طرف مائل تھا لیکن وہ ویدوں کے دیو مالاؤں سے پوری طرح نجات حاصل نہیں کر سکا تھا۔

فلاسفی آف انڈیا کے مصنف ڈاکٹر ہامنرشسمر کا کہنا ہے کہ یونان میں تھالیس ہراکلیٹس اور اس کے بعد سقراط کے زمانے سے جو عقلیت اور تجریدیت کا دور شروع ہوا اسی وقت سے وہاں الیڈ اور اوڈیسی کے دیوتاؤں کے خلاف ایک شدید ردِعمل معاشرے میں پیدا ہونا شروع ہوا یعنی یونان میں فلسفہ نے دیو مالا کو پس پشت دھکیل دیا لیکن اس کے برعکس ہندوستان میں فلسفہ کے آغاز سے دیو مالا کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ اپنشدوں میں فلسفے کی باریکیوں اور پیچ وخم کے ساتھ ساتھ دیو مالائی حکائتیں بھی اسی بھرپور انداز میں ملتی ہیں بلکہ ان دیو مالائی حکایتوں میں بہت سے فلسفیانہ رموز و نکات پوشیدہ ہیں۔ یہ ہندو ذہن کا ایک عجیب تضاد ہے۔ لیکن میرے اپنے استدلال کے مطابق فلسفہ اور دیو مالا کی یہ آمیزش اور امتزاج جو ہمیں اس اوّلین ہندو سماج میں ملتا ہے ایک ترقی پسند فکر کا غماز ہے کیونکہ وہ دیو مالائی سوچ جس میں فلسفے کی باریکیاں پنہاں ہیں میری نظر میں ایک ترقی پسند سوچ کی حامل ہے۔ اپنشدی فلسفہ اپنی تمام ترخامیوں کے باوجود ہندو فلسفے کی تاریخ میں فراز کی نشاندہی کرتا ہے۔

لیکن افسوس جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے اپنشد کا یہ فلسفیانہ مزاج ہندو معاشرے میں زیادہ عرصہ قائم نہیں رہا اور ہندو معاشرہ اس نشیب و فراز کی کیفیت سے دوچار ہوتا رہا۔ جہاں کبھی رجعت پسندی کا غلبہ رہا تو کبھی ترقی پسندی کا۔ تاریخ کے اس دلچسپ مذاق کا ہندو عوام کافی عرصے تک شکار رہے۔

—

3- بھگوت گیتا کا فلسفہ

PHILOSOPHY OF BHAGWAT GITA

بھگوت گیتا (۱) ہندوستان کی ایک عظیم رزمیہ نظم "مہابھارت" کی کتاب بھسما پرون کے تیئیسویں باب پر مشتمل ہے اور اس کا تعلق شروتی (SRUTI) ادب سے نہیں بلکہ اسمرتی (Smriti) سے ہے۔

پچھلے باب میں ہم نے دیکھا کہ اپنیشد میں براہمن کا تصور ایک تجریدی اور غیر مادی حقیقت کے مماثل ہے۔ لیکن براہمن کا یہ مجرد تصور ایک عام اور سطحی ذہن کیلئے ناقابلِ قبول تھا۔ اور یہی وجہ تھی کہ عوام الناس جو فلسفیانہ موشگافیوں اور تجریدی افکار کی باریکیوں سے نابلد تھے۔ براہمن کے اس فلسفیانہ تصور سے کوئی جذباتی اور روحانی تسکین حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اپنیشد کا یہ تجریدی فلسفہ اور مذہب صرف فلسفیوں تک محدود ہو کر رہ گیا اور عام انسانی ذہن جو مادی پیکر میں حقیقت مطلق کا متلاشی تھا اس فلسفہ سے متنفر اور بیگانہ رہا۔

بھگوت گیتا کے فلسفہ کا جوہر بھی اپنیشد ہی سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس فکر کی جڑیں بھی اپنیشد ہی میں پیوست ہیں لیکن بھگوت گیتا میں ہمیں ایک واضح اور انقلاب انگیز تبدیلی نظر آتی ہے جس سے اس دور کا ہندو معاشرہ دوچار ہو رہا تھا۔ اور وہ تبدیلی یہ تھی کہ اپنیشد کی یہ تجریدی اور غیر مادی حقیقت جسے "براہمن" کہتے ہیں ایک مادی پیکر میں ڈھل کر رہ جاتی ہے۔ یعنی حقیقتِ اولیٰ انسانی شکل میں دھرتی پر اتر آتی ہے تاکہ عوام الناس اس سے براہ راست تعلق اور ہم آہنگی پیدا کر سکیں۔ ان معنوں میں بھگوت گیتا کا مذہب اپنیشد کے برعکس ایک عوامی مذہب کی سطح تک اتر آتا ہے

دوسری اہم بات گیتا میں یہ ہے کہ اس میں قبل از آریائی اور آریائی عناصر کا ایک حسین امتزاج موجود ہے۔ یعنی اس میں قدیم ہندوستان کے تمام روایتی دبستان ہائے فکر کا نچوڑ موجود ہے۔ مثلاً اس میں وید، اپنشد، یوگا، سانکھیہ، جین مت اور بدھ مت کا ایک حسین امتزاج موجود ہے۔

"فلاسفی آف انڈیا" کے مصنف ڈاکٹر سمر (۲) رقم طراز ہیں کہ یوگا اور سانکھیہ کے فلسفہ میں قبل از آریائی اثرات موجود ہیں گیتا کے فلسفہ نے وید اور اپنشد کے ساتھ ساتھ یوگا اور سانکھیہ کے بہترین اجزاء کو اپنے اندر سمیٹ لیا تھا۔ گویا گیتا دراوڑی اور آریائی تہذیب کے ایک حسین سنگم کی نمائندہ نظم ہے۔

گیتا اسی لئے مختلف الخیال مکاتب ہائے فکر کا مجموعہ ہے اور جیسا کہ میں آگے چل کر واضح کروں گا اس میں ایک منطقی اور سائنسی ذہن کے لئے خاصے تضادات موجود ہیں اور اسی لئے فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اس کو وہ اہمیت نہیں دی جا سکتی جو اپنشد کو حاصل ہے۔ ایک طرف گیتا میں ہمیں انسان پرستی اور انسان دوستی کا ایک اعلیٰ اخلاقی تصوّر ملتا ہے۔ وہیں دوسری طرف اس میں ہندو دھرم کے اس نکتہ پر خاصا زور دیا گیا ہے جس سے ذات پات کے تصور کو جلا ملتی ہے۔

گیتا کے زمانۂ تصنیف کے تعین کے سلسلے میں ہندوستان کی ابتدائی تاریخ ہماری کوئی راہنمائی نہیں کرتی ہندو فلسفہ کے مشہور مصنف پروفیسر گارب گیتا کا زمانۂ تصنیف ۲۰۰ ق م قرار دیتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر رادھا کرشنن کے مطابق اس کا زمانہ تصنیف ۵۰۰ ق م تک جاتا ہے۔ گیتا میں شری کرشن (۳) کا کردار نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شری کرشن ایک تاریخی شخصیت تھے۔ اور ان کا تعلق متھرا کے "وادو" خاندان کی "سات وات" شاخ سے تھا۔ قدیم ہندو روایت کے مطابق شری کرشن وشنو کے اوتار تھے۔ لیکن اگر ہندو تاریخ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوگی کہ کرشن کو اوتار کا یہ درجہ بہت بعد میں حاصل ہوا۔ غالباً اس کا سہرا ان کے پرستاروں کے سر ہے۔ جو ان سے روحانی اور جذباتی لگاؤ رکھتے تھے۔ وشنو کو رگ وید میں سورج

دیوتا کا درجہ حاصل تھا۔ کرشن جس معاشرہ کی پیداوار تھے وہاں وشنو یعنی سورج کو تمام دیوتاؤں پر فوقیت اور برتری حاصل تھی۔ غالباً اس تصوّر کے تحت کرشن کو بھی وشنو کے مماثل سمجھ لیا گیا تھا۔

ڈاکٹر رادھا کرشنن کے مطابق گیتا کا فلسفہ اپنشید کے "اُپسان" اور "بھاگوات مذہب" سے ماخوذ ہے۔ جو کرشن کے زمانے میں متھرا میں رائج تھا۔

بہت سے ہندو [illegible] ، ناقدین اور شارحین کا خیال ہے کہ گیتا کا اُپدیش تمام تر علامتی اور استعاری ہے اور ان کا خیال ہے کہ ان استعاروں، علامتوں، اشاروں اور کنایوں کی تعبیر (Decipher) کرنے کے بعد ہی اس کے فلسفیانہ خدوخال ہم پر پوری طرح واضح ہو سکتے ہیں۔ اگر گیتا کو اس کے علامتی پس منظر میں دیکھا جائے تو کورو اور پانڈو کی جنگ نیکی اور بدی کی جنگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کورو کشیتر کا میدان (جہاں کورو اور پانڈو کے درمیان میں مشہور جنگ ہوئی تھی) "دھرم کیشتر" (Dharmakasetra) بھی کہلاتا ہے۔ یعنی وہ میدان جہاں "دھرم" یعنی نیکی کا فیصلہ ہوتا ہے دھرم کیشتر کا مطلب ہے "نیکی کا میدان" (Battle of righteousness) یعنی وہ میدان جہاں نیکی آزمائش میں ڈالی جاتی ہے اور بدی سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ گیتا کے آغاز میں کورو کا باپ دھرت شاستر اپنے استاد اور رتھ بان سماجیہ سے پوچھتا ہے:

> "او سماجیہ! دھرم کیشتر کے میدان میں جہاں میرے آدمی اور پانڈو کے لڑکے جمع ہوئے تھے اور ایک دوسرے سے جنگ کیلئے بیتاب تھے ان پر کیا گذری؟" (۴)

اس جنگ میں شری کرشن ارجن کے رتھ بان تھے رتھ بان کی علامت ہندو اور یونانی دیومالائی افکار میں نمایاں اہمیت کی حامل ہے۔ افلاطون کے مطابق جسم ایک رتھ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جبکہ روح رتھ بان ہوتی ہے۔ رتھ بان رتھ کو چلاتا ہے۔ یعنی جسم کو روح کی راہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے جس کے بغیر اس کی نجات ممکن نہیں۔ ہندوستان کی دیو مالائی علامتوں میں بھی رتھ بان کی یہی معنویت ہے ارجن ایک ایسا کردار ہے جو

تشکیک پسندی، توہم، جہالت اور نفسیاتی الجھنوں کا شکار ہے۔ اسے حقیقت کا علم نہیں۔ لیکن وہ ازلی و ابدی حقیقت کا متلاشی ہے اس کا ذہن منتشر خیالات کا حامل ہے۔ یعنی اس کا وجود مکمل طور سے ابتری اور انتشار کی کیفیت میں مبتلا ہے۔ نیکی اور بدی کا کوئی واضح معیار اس کے ذہن میں نہیں وہ اپنی زندگی کے متعلق اہم فیصلے کرنا چاہتا ہے لیکن فیصلہ کرنے کی قوت سے یکسر محروم ہے جب وہ اپنے رشتہ داروں، عزیزوں، ہم وطنوں اور استادوں کو اپنے مدمقابل دیکھتا ہے تو وہ انتہائی دکھ اور شرمندگی محسوس کرتا ہے اور کرشن سے مخاطب ہو کر کہتا ہے :

> " جب میں اپنے ہی لوگوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں اور لڑنے کے لئے بے چین ہیں تو او کرشن! میرے بازو شل ہو جاتے ہیں۔ میرا گلا سوکھ جاتا ہے میرے جسم پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور میرے بال کھڑے ہو جاتے ہیں۔ کمان میرے ہاتھوں سے گر پڑتی ہے اور میری چھڑی جلنے لگتی ہے اور میں سیدھا کھڑا بھی نہیں ہو سکتا اور ذہن کام کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔" (5)

ارجن کا یہ انتشار زدہ اور تشکیکی ذہن اس دور کی عکاسی کرتا ہے جب مختلف الخیال اور متضاد نظریات اور افکار کی معاشرے میں بھرمار تھی۔ ویدوں اور برہمنی مذہب و فلسفہ کے ابتدائی خدوخال مدہم پڑتے جا رہے تھے اور معاشرہ افراتفری کا شکار تھا نیکی، بدی اور ملکی کا کوئی آفاقی و مابعد الطبیعاتی معیار باقی نہیں رہا تھا۔ کرشن ارجن کے رتھ بان تھے۔ یعنی کرشن کا وجود ارجن کی روح کے مماثل تھا۔ یعنی وہ ارجن کے روحانی پیشوا تھے جس طرح سماجیہ جس کو دھرت شاستر کے رتھ بان کا درجہ حاصل تھا دراصل ان کے روحانی پیشوا تھے۔ شری کرشن کا اپدیش جو انہوں نے ارجن کو دیا اس کی بے چین روح کے لئے ایک امرت کی حیثیت رکھتا ہے جوں جوں یہ نظم آگے بڑھتی جاتی ہے ارجن کے ذہن کی تاریکی چھٹنے لگتی ہے۔ کرشن ان کو علم

عرفان اور سلوک کے منازل طے کراتے ہیں۔ اور آخر میں ارجن کے ذہن میں ٹھہراؤ، توازن اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے اور جب گیتا کے گیارھویں باب میں ارجن حقیقتِ مطلق کا اس کی حقیقی شکل میں دیدار کرتا ہے تو اس کی بے چین روح ابدی سکون و مسرت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ تشکیک، جہالت، ابہام اور بدی کے اندھیارے چھٹ جاتے ہیں یہ تھا گیتا کا استعاری اور علامتی پسِ منظر جس میں سرّیتی اور مابعد الطبیعاتی فلسفیوں کیلئے کافی گہرے رموز و نکات موجود ہیں۔

اب آئیے گیتا کے فلسفہ کی طرف پہلے باب میں ارجن جب اپنے رشتہ دارو، عزیزوں اور استادوں کو مدّ مقابل دیکھتا ہے تو اس کا ضمیر اسے بری طرح ملامت کرتا ہے اور وہ تشکیک اور تذبذب کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ کرشن اور ارجن کا تعلق کھتری ذات سے تھا۔ اور ان کے دھرم کے مطابق لڑائی سے منہ موڑنا ایک عظیم گناہ کے مترادف تھا کرشن ارجن کو یہاں دھرم کی تعلیم دیتے ہیں۔ "دھرم" کا لفظ ہندو مذہب اور فلسفہ میں گہری معنویت کا حامل ہے۔ دھرم کا لفظ سنسکرت کے لفظ "دھر" (Dhar) سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے سہارا دینا، توازن قائم رکھنا (Support, uphold, that which holds together) اس کے علاوہ دھرم" اور بہت سے معانی میں استعمال ہوا ہے مثلاً قانون، رسم، ذات پات، مذہب، فرض، خیر اور انصاف کورو کشتر کا میدان جیساکہ میں واضح کرچکا ہوں "دھرم کشتر" بھی کہلاتا ہے جس کا مطلب ہے وہ میدان جہاں دھرم کا فیصلہ ہوتا ہے یا جہاں دھرم قائم ہوتا ہے۔ قدیم روایتی برہمنی مذہب کے مطابق ہر شخص ایک خاص دھرم سے پیدائشی وابستگی رکھتا ہے اور اگر وہ شخص اپنے وجود کے معراجِ کمال تک پہنچنے کا متمنی ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے دھرم یعنی اپنی ذات کے تشخص پر قائم رہے گیتا میں دھرم کے اس نکتہ پر زور دیتے ہوئے ایک جگہ کہا گیا:

وہ شخص بہتر ہے جو اپنے دھرم کے مطابق کام کرتا ہے
چاہے وہ بھدّے طریقہ سے وہ کام انجام دے رہا ہو بجائے

اس کے کہ تیم دوسرے کے کام کو وہ احسن طریقے سے
انجام دے۔" (6)

منو کے دھرم شاستر میں بھی ذات پات کے مطابق دھرم پر قائم رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ نیز ہندو روایت میں یہ تصور بھی کارفرما ہے کہ جو شخص اپنے دھرم پر پوری طرح قائم رہے گا وہ ابدی نجات سے ہمکنار ہوگا۔ اسی طرح اس کائنات کا بھی ایک دھرم ہے۔ کائنات کا نظام بھی ایک دھرم کے تابع ہے۔ یعنی ایک خاص اصول کے تحت چل رہا ہے اور کسی اور کے دھرم میں مداخلت کا مطلب کائنات کے نظام کو درہم برہم کرنا ہے۔ دھرم کے مفہوم کو پوری طرح ذہن نشین کرنے کے لئے میں تاریخ سے ایک دلچسپ اقتباس پیش کرتا ہوں۔

ایک مرتبہ موریا خاندان کا مہاراجہ اشوک اپنے امراء اور درباریوں کے ساتھ پاٹلی پتر میں اپنے عوام کے درمیان گھرا ہوا تھا اس کے سامنے گنگا کی موجیں ٹھاٹھیں مار رہی تھی۔ اشوک نے اپنے وزیروں سے ایک سوال پوچھا۔

"کیا کوئی شخص ہے جو اس عظیم گنگا کا رخ بدل دے؟"
اس کے وزیروں نے جواب دیا" مہاراج! یہ تو بہت ہی مشکل کام ہے۔"

وہیں پر ایک درباری طوائف جس کا نام بندومتی تھا کھڑی ہوئی تھی جب اس نے اشوک کا سوال سنا تو کہنے لگی" جہاں تک میرا تعلق ہے۔ میرا گزارہ میرے جسم پر ہے اور میرا پیشہ انتہائی ذلت آمیز ہے لیکن اگر بادشاہ کو منظور ہے تو میں صداقت کا ایک عظیم کارنامہ اس کے سامنے پیش کر سکتی ہوں اور اس نے صداقت کا یہ کارنامہ (act of truth) انجام دے دیا یعنی گنگا کا رخ بدل دیا۔ جب بادشاہ نے یہ منظر دیکھا تو اس نے پوچھا" گنگا کا رخ کس نے بدل دیا؟

اس کے وزیروں نے جواب دیا "مہاراج! طوائف بندومتی نے آپ کا سوال سنا اور صداقت کے کارنامے کے ذریعے گنگا کا رخ بدل دیا۔"

بادشاہ نے بندومتی کو بلا کر پوچھا۔ "کیا یہ صحیح ہے؟" اس نے جواب دیا! ہاں مہاراج! بادشاہ نے غصے اور خفگی سے پوچھا "آخر تم نے یہ کارنامہ کیسے انجام دیا؟" بندومتی نے جواب دیا "صداقت کی قوت کی مدد سے مہاراج!"

اس پر اشوک سخت برہم ہوا اور کہنے لگا "بندومتی! تم جو ایک نیچ ذات کی طوائف ہو اور تم جو اپنے جسم کو بیچ کر اپنا گزارہ کرتی ہو اور گناہوں اور ذلت کی زندگی میں ملوث ہو تمہارے پاس صداقت کی یہ قوت کہاں سے آگئی کہ تم نے گنگا کا رخ بدل دیا؟" اس پر بندومتی کہنے لگی "مہاراج! جو بھی مجھے پیسہ دیتا ہے چاہے وہ برہمن ہو یا کھتری، ویش ہو یا شدر میں ان سب کے ساتھ ایک ہی طرح سے ملتی ہوں اور سب کو ایک ہی انداز سے لبھاتی ہوں میں کبھی کسی برہمن یا کھتری سے مرعوب نہیں ہوتی اور نہ ہی کسی شدر سے نفرت و حقارت کا سلوک کرتی ہوں میں اپنے تمام گاہکوں کی ایک ہی طرح سے خدمت کرتی ہوں یعنی میں اپنے دھرم پر پوری طرح قائم ہوں اور اسی سے مجھے وہ قوت ملی جس سے میں نے صداقت کا یہ عظیم کارنامہ انجام دیا یعنی گنگا کا رخ بدل کر رکھ دیا۔

بندومتی کی اس مثال سے دھرم کا تصور خاصی حد تک واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ میں اس نکتہ کی تشریح کر چکا ہوں کہ اس کائنات کا بھی ایک دھرم ہے یعنی ایک خاص ضابطے کے تحت کائنات میں توازن اور ہم آہنگی قائم ہے جب بھی کبھی بدی کی قوتوں کے فروغ کی وجہ

سے کائناتی نظام کا توازن درہم برہم ہوتا ہے یعنی دھرم کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو اس توازن کو دوبارہ قائم کرنے کے لئے کسی آسمانی رہنما یا اوتار کی ضرورت ہوتی ہے اور وشنو انسانی شکل میں دھرتی پر اتر آتے ہیں اور بدی کی قوتوں سے نبرد آزما ہوتے ہیں اور معاشرے میں توازن قائم کرتے ہیں یہ دھرم کا مابعد الطبیعاتی تصور ہے۔

گیتا کے پہلے باب میں ہم دیکھتے ہیں کہ ارجن تذبذب اور تشکیک کی کیفیت میں مبتلا ہے۔ اور کرشن انہیں دھرم کے نقطہ نظر سے آگاہ کرتے ہیں اور انہیں دھرم کے مطابق لڑنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ ارجن کی یہ ہچکچاہٹ، مایوسی، تردد اور تشکیک کو وہ مختلف دلائل و براہین سے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کیلئے ضروری ہے کہ ارجن کو حقیقت کا عرفان حاصل ہو اور وہ اس مابعد الطبیعاتی حقائق کا وقوف حاصل کرے جو مکتی حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ ہندو روایتی فکر میں فلسفہ اور عمل کوئی متضاد حقائق نہیں گیتا میں بھی یہ نکتہ نمایاں طور سے بیان کیا گیا ہے کہ ارجن کو جب تک حقیقتِ سرمدی کا عرفان حاصل نہیں ہو جاتا اس کی مادی شخصیت میں کوئی ہمہ گیر اور انقلاب انگیز تبدیلی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کے روحانی کرب اور نفسیاتی کشمکش کا کوئی علاج ممکن ہوگا۔ ارجن کرشن کے نزدیک ایک مبتدی (Desciple Initiate) کی حیثیت رکھتا ہے وہ اس کے اندر ایک روحانی انقلاب پیدا کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کر سکیں یعنی فطرت اور معاشرے کے عدم توازن کو دور کر سکیں اور اس طرح دھرم کو ایک نئی زندگی دے سکیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ شری کرشن ارجن کو جو تعلیم دیتے ہیں اس میں کوئی جدت اور نئی بات نہیں دوسرے معنوں میں گیتا کے فلسفہ کی جڑیں روایت ہی میں پیوست ہیں لیکن بھگوت گیتا کا کمال یہ ہے کہ اس نے اس دور کے مختلف رجحانات و میلانات کو اپنے اندر سمیٹ لیا تھا اور ایک اعلیٰ تر ترکیب (Higher synthesis) کی شکل اختیار کر لی تھی۔ جس میں ہم روایتی ہندو ذہن کا اس کے تمام تر تضادات کے ساتھ مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ایک طرف گیتا میں ہمیں ویدوں کے بھرپور

اثرات نمایاں شکل میں ملتے ہیں جس میں ظاہرہ رسوم پر زور دیا گیا ہے گو کہ ان رسومات کے استعاری اور علامتی مفاہیم کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور ویدوں کے دیوتاؤں کی آسمانی حیثیت اور عظمت کو تسلیم کیا گیا ہے گو کہ ان کو وشنو کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دی گئی ہے دوسری طرف گیتا میں اپنشد کے تجریدی اور غیر مادی "برہمن" کا تصور بھی موجود ہے اور کئی جگہ برہمن کو حقیقتِ مطلق بتایا گیا ہے اپنشد ہی کے تصور" السان" میں بھگتی کا تصور موجود تھا جو بعد میں گیتا میں شامل ہوا نیز مکتی حاصل کرنے کے لئے گیتا میں علم و عرفان کو ایک لازمی شرط قرار دیا گیا تھا اور یہ نکتہ بھی اپنشد ہی سے استنباط ہے۔ گیتا میں انسانی آتما (Self) کو کائناتِ صغیر (Microcosm) قرار دیا گیا تھا۔ یہ نکتہ بھی اپنشد ہی سے ماخوذ ہے اپنشد کے علاوہ یوگا اور سانکھیہ (Sankhya) کے اثرات بھی ہمیں گیتا میں ملتے ہیں۔

سانکھیہ میں انسان کی نجات کے لئے علم و عرفان کا راستہ تجویز کیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس دبستانِ فکر میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ صرف علم کے حصول سے جہالت کی تاریکی چھٹ سکتی ہیں اور فرد سنسار اور جنم جنم کے چکر سے نجات پا سکتا ہے یہ تصور گیتا کے اندر اسی شکل میں موجود ہے۔ سانکھیہ کے علاوہ یوگا کے اثرات بھی ہمیں گیتا میں ملتے ہیں یوگا ایک عملی فلسفہ ہے اس میں جیسا کہ پچھلے باب میں میں واضح کر چکا ہوں وہ طریقے بتائے گئے ہیں جس کے ذریعے انسان اپنے خیالات میں ٹھہراؤ اور اپنی شخصیت میں توازن اور استحکام پیدا کر سکتا ہے۔ قدیم ہندو روایات میں سانکھیہ اور یوگا ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور یہ الفاظ ہماری توجہ کے خاص مستحق ہیں۔

"There is no knowledge like Sankhya
and there is no power like Yoga." (8)

"سانکھیہ کے مقابل کوئی علم نہیں اور یوگا کے مقابل کوئی قوت نہیں"۔ ہم گیتا کا فلسفیانہ تجزیہ کرتے وقت دیکھیں گے کہ یوگا اور سانکھیہ کا فلسفہ اس میں نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ دوسری قابلِ ذکر بات جس کی طرف ڈاکٹر سیمر ہماری توجہ مبذول کراتے

ہیں یہ ہے کہ یوگا اور سانکھیہ کی جڑیں قبل از آریائی سماج میں پیوست ہیں یعنی اس فلسفہ میں قبل از آریائی عناصر موجود ہیں اور گیتا میں یوگا اور سانکھیہ کے ساتھ ویدوں کے فلسفہ کے امتزاج سے اس سماجی اور معاشرتی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جب دراوڑی اور آریائی اقدار میں ہم آہنگی پیدا ہو رہی تھی۔ اور ایک اعلیٰ تر ثقافت ہندوستان میں جنم لے رہی تھی۔ جس میں فاتح اور مفتوح دونوں برابر کے شریک تھے۔ شری کرشن کی سالونی رنگت میں بھی یہ رمز پوشیدہ ہے کہ ان کی رگوں میں دراوڑی اور آریائی خون گردش کر رہا تھا یعنی وہ اس مخلوط نسل کی نمائندگی کر رہے تھے۔ جس میں نہ کوئی فاتح تھا نہ کوئی مفتوح۔

اوتار کے تصور سے بھی ہندو ذہن شروع ہی سے آشنا تھا۔ وشنو کا ماضی میں بھی کئی بار اوتار ہوا تھا۔ کبھی جانور کی شکل میں، کبھی نیم جانور اور نیم انسان کی شکل میں اور کبھی انسانی ہیرو کی شکل میں۔ اس کے علاوہ ہمیں ارجن کے تشکیک پسند ذہن میں "چارواک" (Carvaka) کے فلسفیوں کے اثرات ملتے ہیں۔ المختصر یہ کہ بھگوت گیتا مکمل طور سے ایک روایت پسند ہندو ذہن کی عکاسی کرتی ہے۔ دھرم کا روایتی تصور جس پر گیتا کے تار و پود قائم ہیں اسی فرسودہ رجعت پسند اور روایت پرست ہندو معاشرے کی نمائندگی کرتا ہے۔ جب ہندو ذہن اپنیشد اور چارواک کی ترقی پسند سوچ کے بعد ایک مرتبہ پھر جمود اور ٹھہراؤ کا شکار ہو کر رہ گیا تھا۔

کرشن اس نظم میں ارجن کے مختلف سوالات کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ازلی و ابدی حقیقت یعنی حقیقتِ مطلق " برہمن " ہے۔ کرشن خود اپنی شخصیت کو اس حقیقتِ مطلق یعنی "برہمن" سے منسوب کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ کی جگہ جگہ تشریح کرتے ہیں کہ وہ تمام دیوتاؤں، انسانوں اور کائنات کے خالق ہیں۔

ملاحظہ ہو۔

"I am the origin of all; from Me all (the whole creation) Proceeds. Knowing this the wise worship me, endowed with conviction." (9)

اور باب دس کے دوسرے شعر میں فرماتے ہیں۔

"Niether the hosts of Gods nor the great Sages know any origin of Me for I am the source of the Gods and the great sages in every way." (10)

حقیقتِ مطلق یعنی کرشن نے اپنی تخلیقی قوت کے ذریعے جس کو "یوگا مایا" کہا جاتا ہے۔ یہ دنیا تخلیق کی حقیقتِ مطلق دو اشکال میں اپنا اظہار کرتی ہے (جیسا کہ یوگا اور سانکھیہ میں بتایا گیا ہے) ایک کو "پُرش" (Purusa) اور دوسری کو "پراکرتی" کا نام دیا گیا ہے۔ پرش اور پراکرتی دو مستقل ہستیاں ہیں "پُرش" کے معنی ہیں روح اور پراکرتی کا مطلب ہے مادی دنیا یا عالم مظاہر جس میں ہر لمحہ ارتقاء کا سفر جاری رہتا ہے۔ پراکرتی جنم جنم اور سنسار کے چکر کی بھی ذمہ دار ہے فرد اپنے پچھلے گناہوں کی پاداشں میں اس عالم آب و گل میں بار بار جنم لیتا ہے تاکہ اپنے کرموں یعنی اعمال کی سزا بھگتتا رہے جنم لینے کے بعد وہ پراکرتی کے بندھنوں میں گرفتار ہو جاتا ہے۔

پراکرتی کے بندھنوں کو "گن" (Guna) سے تعبیر کیا گیا ہے گن کے سنسکرت میں معنی ہیں دھاگا، رسی یا بندھن (Thread, Rope or strand) دوسرے معنوں میں وہ کثافتیں اور کدورتیں جو انسان کو پراکرتی کے جنجال میں گرفتار کر لیتی ہیں۔ یوگا اور سانکھیہ میں گن (gune) کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں جو گیتا میں شامل ہیں۔

۱۔ ستو (Sattava)

2۔ راج (Raja)

3۔ تم (Tama)

۱۔ ستو (Sattana) کے معنی ہیں پاکیزگی، نفاست، ستھراپن، اجالا ۔
2۔ راج (Raja) کے معنی ہیں جذبات، ہوس، توانائی، اور دنیا طلبی ۔
3۔ تم (Tama) کے معنی ہیں سستی، کاہلی، تاریکی، اور جہالت ۔

ہر شخص اپنے پچھلے جنموں کے اعمال کے مطابق کسی نہ کسی گن کے زیر اثر ہے اور اس "گن" کے غلبے سے اس کی شخصیت اور کردار کی تشکیل ہوتی ہے جو شخص نیک پاکیزہ اور الوہی صفات سے متصف ہے۔ وہ ستو کے زیر اثر ہے ۔ اور جس شخص پر ہوس اور خواہشات کا غلبہ ہے وہ "راج" کے تابع ہے ۔ اور جو شخص جہالت بے علمی کاہلی اور سستی کا شکار ہے اس پر "تم" کا اثر ہے ۔ اگر فرد مکتی کا طلب گار ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان گن کے بندھنوں سے اپنے آپ کو پوری طرح آزاد کرائے گویا ستو بھی ایک قسم کا بندھن ہے جس سے نجات حاصل کرنا ضروری ہے ۔

جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں گیتا کے فلسفے کے مطابق فطرت کا ارتقاء اور اس کی تمام تر تبدیلیوں کی پراکرتی ذمہ دار ہے گویا پراکرتی کے وجود میں مقصدیت پنہاں ہے ۔ گیتا میں مادی دنیا کے اس غائتی پہلو پر خاصا زور دیا گیا ہے دوسرے لفظوں میں یہ دنیا (پراکرتی) سراب اور دھوکے کے مماثل نہیں ۔ برہمن (کرشن) یعنی ہستئ مطلق نے لوگا مایا کی قوت سے اس کائنات کی تخلیق کی یاد رہے کہ پراکرتی اور پرشا کی طرح "مایا" کی بھی ایک مستقل ہستی ہے ۔ ہستئ مطلق یعنی برہمن ایک غیر حرکتی اور تجریدی جوہر ہے لیکن اس میں ایک آسمانی قوت (مایا) موجود ہے جس کی مدد سے اس کائنات کی تخلیق ممکن ہوئی اور وہی قوت کائنات کے بقاء کی ضامن ہے لیکن پُرش جب جنم لینے کے بعد پراکرتی کے بندھنوں میں گرفتار ہو جاتا ہے اور اس کی فکر، عمل اور کردار کی تشکیل مادی دنیا سے ہوتی ہے تو وہ دھوکہ، سراب اور بداعمالیوں کا شکار ہو جاتا ہے ۔ یعنی "مایا" کے زیر اثر آجاتا ہے ۔ لیکن یہ مایا "اودیا مایا" (Avidya Maya) کہلاتی ہے ۔ لیکن برہمن اس حقیقت

کے اصلی خدوخال سے پوری طرح واقف ہے اس لئے اس کی نظر میں یہی مایا" ودیا مایا" (Vidya Maya) ہے۔ اس تشریح سے ظاہر ہوتا ہے کہ مایا جیسا کہ اپنشد میں بتایا گیا ہے نہ ایک مثبت حقیقت ہے نہ منفی بلکہ ان دونوں کے درمیان کی ایک حالت ہے۔

کرشن ارجن کے اس سوال کے جواب میں کہ انسان کی نجات کیونکر ممکن ہے؟ فرماتے ہیں کہ مکتی حاصل کرنے کے تین راستے ہیں۔

1۔ گیان مرگ (Jnana Marga) یعنی علم کا راستہ۔
2۔ بھگتی مرگ (Bhakti Marga) یعنی عشق، عبادت اور خدمت کا راستہ۔
3۔ کرم مرگ (Karma Marga) یعنی عمل کا راستہ۔

کرشن فرماتے ہیں کہ ان میں سے کسی بھی ایک طریقے کو اپنا کر انسان مکتی سے ہم کنار ہو سکتا ہے۔

(1) گیان مرگ (Jnana Marga) اپنشد اور سانکھیہ میں "گیان" یعنی علم کو فوقیت دی گئی ہے اور کرشن اسی روایتی طریقے کو تجویز کرتے ہیں علم و عرفان کی مدد سے فرد پراکرتی کے بندھنوں سے آشنا ہو جاتا ہے اور اس پر یہ نقطہ منکشف ہو جاتا ہے کہ اس کی ذات صفات باری سے متصف ہے اور اس کی آتما ہستیٔ مطلق کا ایک ادنیٰ جوہر ہے لیکن یہ علم دنیاوی و عقلی علم کے مماثل نہیں یہ وہ باطنی اور "سرّیتی" (Mystical) علم ہے جو بغیر مرشد کے ممکن نہیں لیکن اس علم کے لئے ضروری ہے کہ پہلے یوگا کی مشق سے اپنے کردار اور شخصیت میں ٹھہراؤ اور توازن پیدا کیا جائے لفظ "یوگا" (Yoga) سنسکرت کے لفظ "یج" (Yuj) سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے باندھنا، جوتنا، کنٹرول کرنا (Bind, Harness) یعنی اپنی تمام جسمانی ذہنی صلاحیتوں کو ارتکازِ توجہ کے ذریعہ کسی اعلیٰ مقصد کے لئے استعمال کرنا۔ پتن جلی اپنی تصنیف "یوگا شاستر" میں رقم طراز ہے کہ یوگا کے ذریعے فرد اپنی نفسانی خواہشات اور جبلتوں پر قادر ہو سکتا ہے۔ نیز انسان کے انتشار زدہ ذہن میں استحکام

ٹھہراؤ اور توازن پیدا ہو سکتا ہے۔ یوگا کی گیتا میں کیا اہمیت ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ پہلے باب کو چھوڑ کر گیتا کے ہر باب کے عنوان میں لفظ "یوگا" استعمال ہوا ہے۔ مثلاً دوسرے باب کا عنوان ہے "یوگا برائے علم" (Yoga of Knowledge) تیسرے باب کا عنوان ہے "یوگا برائے عمل" (Yoga of Work) اور آخری باب کا عنوان ہے "یوگا برائے ترکِ دنیا (Yoga of Release and Renunciation)

مابعد الطبیعاتی علم، دانش یا حکمت کو ہندو روایات میں "برہما ودیا" (Brahma Vidya) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اور یوگا کی مدد سے فرد اس ابدی حکمت سے آشنا ہو سکتا ہے۔ دسویں باب میں ایک جگہ اس مابعد الطبیعاتی علم کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے۔

"حقیقت کا علم ہمارے دلوں کو بلند کر کے انہیں
خدا سے ہمکنار کر دیتا ہے۔ ہم خدا کو چھو سکتے ہیں اور
اس کی پرستش کر سکتے ہیں۔" (۱۱)

2۔ بھگتی مرگ (Bhakti Marga) مکتی کے لئے دوسرا طریقہ بھگتی مرگ کا ہے بھگتی کا لفظ سنسکرت کے لفظ بھج (Bhaj) سے استنباط ہے جس کا مطلب ہے عشقِ الٰہی، ذات باری سے روحانی وابستگی، عبادت اور خدمت دوسرے معنوں میں اپنے آپ کو مکمل طور سے خدا کے حوالے کرنا۔ یہ تصوّر اپنشد کے نظریۂ اپسان اور بھاگوت مذہب سے ماخوذ ہے۔ گیارھویں باب میں کرشن ارجن سے اس طرح مخاطب ہوتے ہیں۔

"جو میرے عشق میں گرفتار رہتا ہے کبھی فنا نہیں ہوتا۔ اپنے ذہن
کی توجہ مجھ پر مرکوز کر دو اور اپنے علم اور شعور کا سرچشمہ صرف
مجھے بناؤ۔ تم یقیناً میرے ساتھ ابدی زندگی کے حامل ہو جاؤ گے۔" (۱۲)

کرشن اس نکتہ پر زور دیتے ہیں کہ بھگتی کیلئے بھی یوگا کی مشق ضروری ہے۔

3۔ کرم مرگ (Karma Marga) مکتی حاصل کرنے کا تیسرا طریقہ "کرم

مرگ" ہے۔ یعنی عمل کے ذریعے نجات کی راہ تلاش کرنا۔ دوسرے باب میں جب کرشن ارجن کو عملی طور سے جنگ میں ملوث ہونے کی تلقین کرتے ہیں تو اس میں یہی نکتہ کارفرما ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ گیتا میں بے عملی، سستی اور کاہلی کے خلاف ایک شدید رجحان موجود ہے گیتا میں بار بار اس نکتہ پر زور دیا گیا ہے کہ فرد کی دنیا میں اس لئے تخلیق ہوئی کہ وہ اپنے عمل سے اپنے لئے نجات کا راستہ تلاش کرے۔ کرشن بے لوث عمل (Un att
(ached action یعنی ایسے عمل پر زور دیتے ہیں جو کسی نفسانی یا مادی خواہش سے متعین نہ ہو۔ یعنی کوئی کام اس لئے انجام نہ دیا جائے کہ کسی جبلت یا جسمانی تقاضے کی تکمیل مقصود ہے بلکہ انسانی عمل کا محرک یہ امر ہونا چاہیئے کہ ہر فرد پر کچھ فرائض اور ذمہ داریاں ہیں جو خدا کی طرف سے اس کو تفویض کئے گئے ہیں اور جو اس کو انجام دینے ہیں۔ ان فرائض کی انجام دہی پر اس کے دھرم کی پائیداری اور بقاء منحصر ہے کرشن ارجن کو اس لئے لڑنے پر آمادہ کرتے ہیں کہ کھتری ذات سے وابستگی کی بناء پر لڑنا ان کے دھرم میں شامل تھا۔ لڑائی سے منہ موڑنے کا مطلب ہے اپنے دھرم سے بغاوت اور کیونکہ کائنات اور معاشرے کا توازن بھی دھرم کا مرہونِ منت ہے اس لئے دھرم پر عمل پیرا نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم کائنات کے نظام کو درہم برہم کر رہے ہیں۔ کرم مرگ یعنی عمل کے راستے پر گامزن ہو کر فرد ذات باری کا دیدار بھی حاصل کر سکتا ہے۔

مکتی کے ان تین طریقوں پر طائرانہ نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ گیتا میں انسانی نفسیات کی پیچیدگیوں پر خاصی گہری نظر ہے یہی وجہ ہے کہ مختلف مزاج، طبیعت اور کردار کے لوگوں کے لئے مختلف راستے تجویز کئے گئے ہیں۔ اہل علم کے لئے علم کا راستہ، اہل عمل کے لئے عمل کا راستہ اور جو لوگ علم اور عمل کی صلاحیتوں سے محروم ہیں ان کے لئے بھگتی یعنی عشق، خدمت اور عبادت کا راستہ تجویز کیا گیا ہے۔

اب میں گیتا کی تعلیمات کا ناقدانہ جائزہ لوں گا گیتا کی مابعد الطبیعات میں ایک اخلاقی رمز پوشیدہ ہے۔ کرشن کی تعلیم میں عملی مستعد اور سرگرم (Active and dynamic) زندگی پر خاصا زور دیا گیا ہے۔ اور کاہلی اور بے عملی کے خلاف اس میں ایک شدید میلان موجود

ہے۔ فرد کے بے لوث عمل (unattached action) میں انسان، معاشرہ اور کائنات کی بہتری مقصود ہے۔ گیتا میں نفس کشی، دنیا دشمنی اور تارک الدنیا ہونے کی حوصلہ افزائی موجود نہیں۔ شری کرشن کا پورا فلسفہ اس " دنیا دشمنی " کے خلاف ایک جہاد ہے ارجن کو جنگ پر آمادہ کرنے میں بھی یہی نکتہ کارفرما ہے کہ ہر شخص کو زندگی میں باعمل سرگرم اور مستعد ہونا چاہیئے اور بے عملی، کاہلی، تشکیک پسندی اور تذبذب کو اپنی شخصیت سے نکال پھینکنا چاہیئے تاکہ اس کی شخصیت نکھر کر ایک مثالی پیکر اختیار کرلے۔

گیتا ان معنوں میں ایک عوامی مذہب ہے کہ حقیقت مطلق جو اپنشید میں ایک تجریدی اور ماورائی جوہر کے مماثل تھی اور جس کی رسائی صرف عالم دانش تک محدود تھی خود انسانی شکل میں دھرتی پر اتر آتی ہے۔ اور مخلوق کی سطح پر آکر چھوٹے اور بڑے کے امتیاز کو ختم کردیتی ہے۔ ہندو روایت میں اوتار کا یہ تصوّر زمانۂ قدیم ہی سے نمایاں اہمیت کا حامل رہا ہے اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندو مت کی جڑیں اس دھرتی ہی پیوست ہیں۔ یہ ایک مثبت تصوّر ہے۔ نیز بھگتی کے ذریعے خدا اور انسان میں جو ان مٹ اور روحانی تعلق قائم ہو جاتا ہے وہ بھی ایک مثبت فکر کا آئینہ دار ہے۔ علم وعرفان، تپسیا، نفس کشی اور عمل ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ لیکن ذاتِ مطلق سے عشق اور اپنے سارے وجود کو اس کے حوالے کر دینا عوام الناس کے لئے ممکن ہے۔ اوتار اور بھگتی کے اس تصوّر میں یقیناً ایک عام آدمی کی بھلائی کا پہلو پوشیدہ ہے۔

اب آیئے گیتا کے منفی پہلوؤں کی طرف۔ ایک فلسفیانہ، سائنسی و منطقی ذہن کے لئے اس کتاب میں خاصی خامیاں اور تضادات موجود ہیں۔ گیتا کے دور سے قبل ہم نے دیکھا کہ اپنشید نے مابعد الطبیعات، سرّیت اور باطنیت (mysticism) کے تمام گوشوں کو پوری طرح کھنگال ڈالا تھا اور اس کے بعد جین مت اور بدھ مت اور چارواک کے (نسبتاً ترقی پذیر) دور سے گذرنے کے بعد ہندو ذہن تشکیکیت، خراج، انتشار اور افراتفری کا شکار ہو رہا تھا گیتا اس دور کے ان رجحانات و میلانات کی آئینہ دار ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس میں کوئی مثبت منطقی اور جاندار فکر ہمیں نظر نہیں آتی۔ نیز اس میں مختلف روایات

کے تضادات کی اس قدر بھرمار ہے کہ اس میں کسی ایسے نکتہ کو استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ جس میں منطقی ربط ہو۔ مثلاً ایک جگہ حقیقت مطلق یعنی برہمن کی اس طرح تعریف کی جاتی ہے کہ برہمن خالصتاً ایک تجریدی جوہر ہے اس میں کوئی حرکت پیدا نہیں ہو سکتی اور نہ ہی یہ کسی کی علت ہو سکتا ہے۔ یہ "علتِ لاعلت" (Causeless cause) اور "محرکِ لا محرک" (Un moved Mover) ہے۔ یہاں جائز طور سے یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ اس "علت لاعلت" (Causeless cause) اور "محرک لا محرک" (Un-moved Mover) سے کائنات میں علت اور حرکت کیونکر پیدا ہوئی ؟ اس کا جواب ہمیں یہ ملتا ہے کہ براہمن نے اپنی یوگا مایا کی قوت سے حرکت اور علت کو جنم دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ براہمن محرک بھی ہے اور غیر محرک بھی۔ یہ کسی کی علت نہیں ہو سکتا۔ پھر بھی یہ ہر شے کی علت ہے۔ یہ کسی کو حرکت نہیں دے سکتا پھر بھی یہ ہر حرکت کا خالق ہے۔ یہ نکتہ منطقی ذہن کے فہم و قوف سے بالاتر ہے۔ دوسرا تضاد جو ہمیں گیتا میں اپنی بھرپور شکل میں ملتا ہے۔ انسانی آتما (Self) سے متعلق ہے۔ آتما سے متعلق کئی جگہ ارشاد ہوتا ہے کہ یہ ایک تماشہ بین یا گواہ کے مماثل ہے۔ جو پراکرتی میں ملوث نہیں ہوتی۔

تمام حرکتوں کا تعلق پراکرتی سے ہے۔ اور پُرش ان تمام حرکات و اعمال سے مبّرا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

> "All activities rest in prakarti, that purusa never acts, and if it considers it self as active it is deluded." (13)

برہمن کی طرح پُرش کی فطرت بھی لطیف پاکیزہ اور ناقابلِ تعبیر ہے۔ اور وہ صرف انسان کا "تجربی وجود" (Empirical existence) ہے۔ جو سنسار کے چکروں میں گرفتار ہے۔ اگر آتما یا پرشی کی حیثیت صرف ایک تماشہ بین یا گواہ کی ہے جو دنیاوی ہنگاموں میں ملوث نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر مثبت یا منفی انداز میں اثر انداز ہوتی ہے

تو پھر اس کا دنیا میں وجود اور عدم وجود دونوں برابر ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ پرش صرف سوچ سکتا ہے اور شب و روز کے تماشے دیکھ سکتا ہے اور مسلسل اس دھوکے میں مبتلا رہتا ہے کہ اس کا وجود عالم مظاہر میں ملوث ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مادے سے اس کا اتصال ممکن نہیں اور اس لئے یہ عملی دنیا میں کوئی کردار ادا نہیں کر سکتا اگر یہ صحیح ہے تو پھر عمل اور مکتی کا کیا جواز ہے؟ جس پر اس قدر زور دیا گیا ہے: ہندو فلسفہ کا یہ نکتہ جس میں پرش کو صرف ایک تماشبیں یا گواہ کے مماثل بتایا گیا ہے۔ اپنشد سے لے کر گیتا تک موجود ہے۔

گیتا پر یہ اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے کہ سامی مذاہب کی طرح اس میں بھی انسان کی پیدائش کو ایک عظیم گناہ "زوال آدم" (*Fall of Adam*) سے تعبیر کیا گیا ہے گیتا کے مطابق انسان اس لئے جنم جنم کے چکروں میں گرفتار رہتا ہے کہ پچھلے جنموں کے بد اعمالیوں کی سزا بھگتتا رہے۔ اور قانونِ کرم (*Law of Karma*) کے مطابق اسے اس وقت تک مکتی حاصل نہیں ہو سکتی جب تک وہ تمام پچھلے کرموں کے اثرات کو پوری طرح زائل نہ کرے۔ گویا انسان کی دنیا میں پیدائش اس کے گناہوں اور بد اعمالیوں کے نتیجہ میں ہوئی ہے۔ اور اس کے وجود پر گناہوں کی مہر لگی ہوئی ہے۔ یہ انتہائی رجعت پسند تصور ہے جو ہمیں چارواک کے مادیت پسندوں کے علاوہ سارے روایتی ہندو فلسفہ میں ملتا ہے۔

گیتا کی تیسری خامی یہ ہے کہ اس سے ذات پات جیسے غیر انسانی تصور کو جلا ملتی ہے۔ جیسا کہ سطور بالا میں عرض کیا جا چکا ہے گیتا کی تعلیم دھرم کے تصور پر مبنی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات پات سے وابستگی ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔ گیتا کے دوسرے باب کے اکتیسویں شعر میں کرشن ارجن کو لڑائی پر آمادہ کرتے وقت ڈیوٹی (*duty*) اور ذات پات کے ان مٹ تعلق پر زور دیتے ہیں ملاحظہ ہو:-

"Further, having regard for thine"
Own duty, thou shouldst not falter,

"There no greater good for a Ksatriya than a battle enjoyed by duty." (14)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کا دھرم ہے کہ اپنی ذات کے تشخص کو قائم رکھے اور کسی دوسرے ذات کے لوگوں کے کام میں دخل انداز نہ ہو۔ گیتا میں جگہ جگہ یہ نکتہ ہماری توجہ کا مستحق ہے کہ جو شخص اپنے دھرم یعنی اپنی ذات پر قائم رہے گا اور اس کے مطابق زندگی گذارے گا اپنی شخصیت کے معراجِ کمال تک پہنچے گا۔ اگر ایک خاکروب بھی اپنا پیشہ پوری طرح ایمانداری سے انجام دے رہا ہے تو وہ ابدی نجات کا مستحق ہے۔ کیونکہ اس طرح وہ کائنات اور معاشرے کی مشینری میں توازن اور اعتدال قائم رکھنے میں ایک اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ دھرم اور ذات پات کے اس تصوّر کے پس پشت یقیناً کچھ معاشی اور سیاسی عوامل ہوں گے لیکن یہ تصور انسان پرستی اور اعلیٰ اخلاقیات کے معیار پر پورا نہیں اترتا اور انسانوں کی اونچ نیچ کی بنیادوں پر جس معاشرہ کی بھی تشکیل ہوتی ہے۔ اس میں رجعت پسند، انسان دشمن استحصالی قوتوں کو فروغ ملتا ہے۔ ان سطور کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ گیتا کے فلسفہ میں رجعت پسندی کے میلانات غالب ہیں اور یہ قدیم ہندوستانی فکر کے نشیب و فراز کی تاریخ میں نشیب کی نمائندگی کرتی ہے۔

4 چارواک

CĀRVĀKA

اپنشد کے دور کے خاتمے کے بعد جب ہم ہندوستان کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ہندو ذہن اور فکر ایک ہمہ گیر تبدیلی سے آشنا ہو رہا تھا۔ اپنشد میں ویدوں کو کافی حد تک سند کا درجہ حاصل تھا۔ اور ان کی سند کو چیلنج کرنے کیلئے کسی میں جرأت نہیں تھی لہٰذا ہندو ذہن میں اس دور میں ایک قسم کی اکائی ہم آہنگی اور توازن قائم تھا اور معاشرہ تشکیکیت، سراجیت اور افراتفری کا شکار نہیں تھا۔ لیکن اپنشد کے اس دور کے خاتمہ کے ساتھ ہی (جب پورے معاشرے میں سماجی و معاشی تبدیلیاں پیدا ہو رہی تھیں) ایسے دبستان ہائے فکر ابھر کر سامنے آ رہے تھے جو ویدوں کی سند کو کھلم کھلا چیلنج کر رہے تھے۔ اور جنہوں نے اپنی روایات کے خلاف بغاوت پر کمر بستہ ہو کر معاشرے میں انقلابی کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا۔ مکتی یا نروان اب بھی فرد کا مقصدِ حیات تھا۔ لیکن جہاں کچھ لوگ مکتی کے لئے اب بھی ویدوں کی راہنمائی کے طالب تھے وہیں کچھ ایسے فلسفیانہ مکاتبِ فکر بھی ابھر کر سامنے آئے جنہوں نے ویدوں کو طنز و تشنیع اور مذاق کا نشانہ بنانا شروع کر دیا تھا۔ اور ان کے تضادات کو واضح کرنا شروع کر دیا تھا۔ پچھلے ادوار میں ویدوں کو آسمانی سند کا درجہ دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندو ذہن کافی عرصہ تک ٹھہراؤ اور جمود کی کیفیت میں مبتلا رہا اور کسی نئے فکر کو پروان چڑھنے کا موقع نہیں ملا جس سے معاشرے میں گھٹن کی کیفیت پیدا ہو گئی لیکن جیسا کہ تاریخ میں ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے گھٹن کی یہ کیفیت زیادہ عرصہ تک برقرار نہ رہی اور تین

مشہور دبستانِ افکار نے جنم لیا۔ جنہوں نے ویدوں کی فرسودہ اور رجعت پسند روایات کے خلاف انقلابی کردار ادا کیا اور انسانی ذہن پر سوچ کے نئے پہلو اجاگر کئے۔

ان نئے مکاتب ہائے فکر میں چارواک (Carvaka) جین مت اور بدھ مت سرفہرست ہیں۔ جن کو ناستک (Nastika) کہا جاتا ہے کیونکہ ان کا شمار "مذہبی منحرفین" (Heteradox) میں ہوتا ہے جو ویدوں کی سندیت کے قائل نہیں تھے۔ لیکن مادیت پسند چارواک ایک لحاظ سے جین مت اور بدھ مت کے فلسفیوں سے بھی زیادہ انقلاب انگیز فکر کے حامل تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ جین مت اور بدھ مت کا فلسفہ برہمنی اشرافیت کے خلاف ایک شدید رجحان کا عکاس تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جین مت اور بدھ مت کے تفکرات میں بھی ہمیں ویدوں ہی کے اثرات ملتے ہیں۔ ان کے فلسفہ کے بنیادی نکات مثلاً قانونِ کرم (Law of Karma) مسئلہ آواگون، نفس کشی، دنیا دشمنی اور جسمانی خواہشات کو زیر کر کے مکتی حاصل کرنے کے تصورات ویدوں سے ہی ماخوذ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بدھ مت اور جین مت ویدوں کی سوچ کے خلاف ایک مکمل نہیں بلکہ ادھوری بغاوت کی عکاسی کرتے ہیں۔ جہاں انہوں نے ویدوں کے کچھ نکات کو رد کیا وہیں انہوں نے ویدوں کی بہت سی باتوں کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔

مثلاً بدھ مت میں آتما اور برہمن کا کوئی تصور نہیں لیکن آواگون، قانون کرم، اور نروان ایسے تصورات ہیں جس کے بغیر بدھ مت (اور جین مت) کے تار و پود قائم نہیں رہ سکتے اور یہیں ہمیں ویدوں اور اپنشد کے اثرات واضح شکل میں نظر آتے ہیں۔

ویدوں کے خلاف اس مکمل اور منظم بغاوت کا سہرا چارواک (Carvaka) کے مادیت پسند فلسفیوں کے سر ہے۔ چارواک کے متعلق اس دور کی ہندوستان کی تاریخ ہمیں بہت کم مواد فراہم کرتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں کو معاشرے میں خاصی سنگین مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی کوئی واضح تحریر ہمارے سامنے اب تک نہیں آئی۔ غالباً وہ معاشرے کے استحصالی طبقے کے ستم کا نشانہ بن گئی ہوگی۔

یہ تاریخ کا ایک عجیب مذاق ہے کہ چارواک کے فلسفہ کے متعلق تمام معلومات ہم تک ان کے مخالفین کے ذریعے پہنچی یعنی چارواک کے ناقدین نے اس فکر کو رد کرنے کیلئے جو کچھ لکھا تھا صرف ان ہی تحریروں سے اس امر کا اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مادیت پسند فلسفہ کا بھی کوئی سنہری دور رہا تھا۔ چارواک کے ناقدین نے بہت ہی تضحیک آمیز اور بھونڈے انداز میں اس فلسفہ کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن اس طنز و تشنیع اور مذاق میں بھی ہمیں گاہے بگاہے ایسی جھلکیاں مل جاتی ہیں جس سے اس فلسفہ کی ہمہ گیریت اور عظمت کا اندازہ ہوتا ہے۔

چارواک کا زمانہ کونسا تھا؟ اس کے متعلق جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں تاریخ سے ہمیں کوئی راہنمائی نہیں ملتی لیکن چارواک کے مادیت پسندوں کا زمانہ یقیناً کافی قدیم تھا۔ کیونکہ بقول ڈاکٹر رادھا کرشنن ویدوں میں بھی ہمیں گاہے بگاہے ان کے حوالے ملتے ہیں۔ نیز "گوتم بدھ کے مکالمات" (جن کو قدیم ہندو فلسفہ کی مشہور مصنفہ مسز رائی ڈیوڈ Mrs. Rye David نے تحریر کیا ہے) بھگوت گیتا اور ہندوستان کے ایک مشہور قدیم ڈرامے "پرابودھا۔ کندرودایا" (Prabodha - Candrodaya) میں بھی چارواک کے متعلق ہمیں واضح اشارے ملتے ہیں۔ چارواک میں ایک نیم دیو مالائی فلسفی "برہسپتی" کا نام خاصی اہمیت کا حامل ہے اور برہسپتی کے ستر (Sutra) سے اس فلسفہ پر روشنی پڑتی ہے۔ چارواک کے فلسفہ کو "لوکیہ ٹیکا" (Lokaya Tika) کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ "لوک" کے معنی ہیں دنیا۔ لوکیہ ٹیکا کے معنی ہیں اس دنیا کا فلسفہ یعنی وہ فلسفہ جس کی جڑیں اس دھرتی پر قائم ہیں اور جس میں خدا آخرت اور روح کا کوئی تصور نہیں۔

چارواک کے فلسفہ میں مذہب کے تصور کو ایک زبردست ذہنی بیماری سے تعبیر کیا گیا تھا۔ مذہب کے متعلق ان کا یہ قول تھا کہ یہ دھوکے بازوں کی اختراع ہے وہ ذات پات کی اونچ نیچ کے بھی قائل نہیں تھے۔ اور ان کا کہنا تھا کہ نیکی اور بدی کا کوئی مابعد الطبیعاتی، آسمانی اور آفاقی معیار نہیں۔ مثلاً یہ ستر ملاحظہ ہو:

"سورج اپنی کرنوں سے ہر شخص کو ایک ہی طرح نوازتا ہے چاہے
وہ اچھا ہو یا بُرا۔" (۱)

ان کا کہنا تھا کہ ہر شے اور ذی شے کا ظہور فطرت سے ہوا ہے۔ اور کوئی آسمانی حقیقت یا دیوتا اس کے پس پشت نہیں مثلاً یہ سطر ملاحظہ ہو۔

"کس نے موروں کو اتنے حسین رنگ دیئے اور کس نے کوئل کی آواز میں مٹھاس پیدا کی۔ سوائے فطرت کے ان کی اور کوئی علت نہیں" (۲)

چارواک کے مادیت پسند لذتیت (Hedonism) کی طرف مائل تھے ان کا اخلاقی فلسفہ سانکھیہ، یوگا اور جین مت کے فلسفہ کے خلاف ایک رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ جہاں نفس کشی اور دنیا دشمنی کے ذریعے دنیا سے توجہ ہٹانے کا تصور کارفرما تھا چارواک میں دنیاوی و جسمانی لذائذ کوئی شجرِ ممنوعہ کی حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کا پیغام یہ تھا کہ لوگ اس دنیا سے دل کھول کر لطف اندوز ہوں اور دھرتی کی نعمتوں سے پوری طرح فائدے اٹھائیں اور آخرت، راکھشش اور جہنم کے خوف سے اپنی زندگی کو پائمال نہ کریں۔

چارواک (Carvaka) کے فلسفہ میں روح کا کوئی تصور نہیں تھا ذہن شعور اور روح بقول ان فلسفیوں کے دماغ میں پیدا ہونے والی مختلف تبدیلیوں کی عکاسی کرتے ہیں انسان کے خیالات، حافظہ اور جذبات دماغ کی طبعی و کیمیائی تبدیلیوں کو ظاہر کرتے ہیں انسانی دماغ میں تصورات بقول ان کے اسی طرح جنم لیتے ہیں۔ جس طرح جگر میں صفرہ (Bile) پیدا ہوتا ہے۔

آتما کے روایتی تصور پر ضرب لگانے کا مطلب یہ ہوا کہ چارواک نے پورے برہمنی فلسفہ کی جڑیں اکھاڑ کر پھینک دیں تھیں جو اس آتما اور برہمن کے تصور پر قائم تھا۔ چارواک کے علمیاتی (Epistomological) پہلو پر اگر نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ علم کو وہ صرف حواس تک محدود رکھنے کے قائل تھے علم کا منبع بقول ان کے صُرف انسان کے حواس ہیں وہ وحی، وجدان یا منطقِ صوری (Formal Logic)

کے قائل نہیں تھے۔ اپنی علمیات میں وہ برطانوی تجربیت پسندوں، لاک، ہیوم اور بار
کلے کو وہ Anticipate کرتے ہیں۔ انسان کے حسی وادراکی تجربات ومشاہدات
(بقول ان کے) وہ موادفراہم کرتے ہیں جس پر ذہن یا شعور کا ہیولا پیدا ہوتا ہے۔ یعنی
انسان کے تصورات اس کے ارتسامات (Impressions) اور حسیات (Sensa-
tions) سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں اور اگر ہم تصورات کی ماہیت کو فہم میں لانا چاہیں تو ہمیں
ان کو ان ہی حسیات اور ارتسامات میں تحویل (Reduce) کرنا ہوگا۔

چارواک کی اخلاقی تعلیم جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں لذتیت (Hedonism) کے
تصور پر مبنی تھی جس کے معنی یہ ہیں کہ فرد کا اس دنیا کے متعلق ایک مثبت رویہ ہونا
چاہیئے یعنی اس میں یہ پیغام پوشیدہ ہے کہ آخرت کے ہولناک تصور سے اپنی
اس زندگی کو جہنم کا نمونہ نہ بنایا جائے اور صرف اسی مادی دنیا کے حقائق کو تسلیم
کیا جائے ہمیں اس فلسفہ میں اپی کیورس اور نیٹشے کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔
"پرابودھا" (Prabodha) کی اس چھوٹی سی مثال میں اس تصور کو بڑی خوبصورتی
سے سمویا گیا ہے۔

"وہ قدیم اور روایت پسند (فلاسفہ) اس فلسفہ کی تردید کرتے ہیں کہ
ہمیں اس زندگی کی خوشیوں کو تیاگ دینا چاہیئے کیونکہ اس میں دکھ
اور درد بھی ہیں لیکن کیا ایک دانشور ایک بغیر چھلے ہوئے چاول کو جو
بہترین اناج ہے صرف اس لئے پھینک دے گا کیونکہ اس کے اندر
بھوسی اور چھلکے شامل ہیں۔" (3)

اخلاقی اقدار کے متعلق چارواک کا خیال تھا کہ یہ تمام تر روایتی (Con-
ventional) اور انسانوں کے بنائے ہوئے (Man-Made) ہیں۔ چار
واک کے مادیت پسند انسانی عقل اور حواس کے علاوہ اور کسی کو اتھارٹی (Autho-
rity) نہیں مانتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی تحریروں میں جابجا
ویدوں کے فرسودہ اور رجعت پسند نکات کو طنز و تشنیع کا نشانہ بنایا تھا اور ان کے

پرستاروں کا کھلم کھلا مذاق اڑایا تھا۔ ویدوں میں تین اہم خامیوں کی وہ نشاندہی کرتے ہیں۔ اول ان کا جھوٹ اور منافقت، دوئم ان کا تضاد اور سوئم ان کا تکرار معنی (Tautology) میں ان کی تحریروں کچھ اقتباسات پیش کرتا ہوں۔ جس سے ویدوں سے ان کے تنفر کا اندازہ ہوتا ہے۔

"آخرت، نجات اخروی اور آتما کا کوئی وجود نہیں، اور نہ ہی ان کا کسی اور دنیا سے تعلق ہے۔"

"چار ذاتوں سے تعلق رکھنے والوں کے اعمال سے کائنات کا نظام متاثر نہیں ہوتا۔"

"اگر قربانی کا جانور جیسے مذہبی رسم کی ادائیگی کے وقت قربان کیا جاتا ہے، سیدھا جنت میں چلا جاتا ہے تو آخر قربانی کرنے والا فرد اپنے باپ کو قربان کیوں نہیں کرتا تاکہ وہ سیدھا جنت میں چلا جائے۔"

"اگر ایک مرتبہ جسم خاک میں مل جائے تو دوبارہ وہ کیسے جنم لے سکتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ روح جسم سے نکل کر کسی دوسری دنیا میں چلی جائے تو آخر ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ وہ اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کی خاطر بے چین ہو کر واپس لوٹ آئے۔ پس اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ (یہ سارا فلسفہ) برہمنوں نے اپنے گذارے کے لئے اختراع کیا ہے۔"

"ویدوں کے تینوں مصنف مسخرے، بدمعاش اور راکھشش ہیں۔" (4)

ڈاکٹر رادھا کرشنن کا خیال ہے کہ ان اقتباسات سے چارواک کے نظریات کی صحیح ترجمانی نہیں ہوتی۔ بلکہ ان میں ان کی تعلیمات کو طنزیہ، مسخ شدہ اور مزاحیہ

انداز میں پیش کیا گیا ہے تاکہ لوگوں کو اس فلسفہ سے متنفر کیا جا سکے یہ درست ہے کہ چارواک کے فلسفی ویدوں کے خلاف ایک شدید ردّ عمل کی کیفیت کو واضح کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ویدوں میں بھی ہمیں بہت سے افکار منتشر اور متضاد اشکال میں ملتے ہیں۔ جہاں ان میں رسم و رواج کی تلقین، مافوق الفطرت عقائد کی بھرمار، نفس کشی اور دنیا دشمنی کی تعلیم ہے وہیں گاہے بگاہے ایسے اقتباسات بھی مل جاتے ہیں جن میں ہمیں آزاد فلسفیانہ مباحث، تشکیکیت اور مادیت پسندی کے رجحانات غالب نظر آتے ہیں رادھا کرشنن اپنی تصنیف "Indian Philosophy") میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

> "رگ وید میں ہمیں آزاد فلسفیانہ تفکرات اور تشکیک پسندی کے جراثیم بھی مل جاتے ہیں جن سے غالباً چارواک نے بھی استفادہ حاصل کیا ہوگا۔" (۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ چارواک کا فلسفہ ترقی پسند سوچ کا آئینہ دار ہے اور اس فکر سے وابستہ فلسفیوں نے تاریخ میں ہندو ذہن کے جمود کو توڑنے میں ایک اہم اور مثبت کردار ادا کیا تھا۔ ہندو ذہن زمانۂ قدیم میں جس نشیب و فراز کی کیفیات سے دوچار ہو رہا تھا اس میں چارواک یقیناً فراز کی نشاندہی کرتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ تعارف

(1)۔ وہ محققین و مورخین جنہوں نے قدیم ہندوستانی فلسفہ پر قابل قدر تحقیق کی ہے۔ یہ ہیں میکس مُلر، کیتھ، گارب، مسز رائیس ڈیوڈ، اولڈن برگ، ہیگ واسن گپتا، اور ڈاکٹر رادھا کرشنن۔

(2) "سُتر" (Sutra) کے لغوی معنی ہیں دھاگہ یا رسّی (Thread or String) مقولہ (Rules or aphorism) یعنی ایک ایسا مقولہ جو مختصر ہو لیکن جس کا اظہار انتہائی پیچیدہ اور تکنیکی زبان میں کیا گیا ہو ہر مضمون کے لئے "ستر" موجود ہیں۔ لیکن بیشتر ستر کا تعلق ویدوں سے ہے۔ مثلاً کلپ ستر" (Kalpa Sutra) کا تعلق رواجوں (Rituals) سے ہے۔ "گرہی سُتر" (Grihi Sutra) کا تعلق گھریلو رسم و رواج سے ہے۔ ویدوں کے کلپ ستر شروتی (Sruti) اور "شروت" (Srauta) بھی کہلاتے ہیں۔ دوسرے کو شمارٹ (Smarta) کہتے ہیں۔ جن کو غیر الہامی ادب، سمرتی (Smriti) سے اخذ کیا گیا ہے۔

(3) قدیم روایتی ہندوستانی فلسفہ اور ادب میں "شروتی" (Sruti) اور سمرتی (Smriti) کی اصطلاحات نمایاں اہمیت کی حامل ہیں "شروتی" کے لغوی معنی ہیں "وہ جسے سنا گیا" (What was heard) اس کو الہامی لفظ (Reveald word) بھی کہتے ہیں اس میں ویدوں کے سنگیت، برہمن اور اپنیشد کے باب شامل ہیں۔

سمرتی (Smriti) کے معنی ہیں "وہ جیسے یادداشت میں محفوظ کیا گیا (What was remembered) اس میں فلسفہ اخلاقیات، قانون اور دیو مالائی ادب کا وہ ذخیرہ شامل ہے جس کو الہامی نہیں مانا جاتا لیکن جس کو الہامی ادب سے متاثر ہو کر ترتیب دیا گیا اور جو سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل کیا جاتا رہا۔ سمرتی میں رامائن، مہابھارت، پران، دھرم شاستر، منو اور یجنے والکیہ کی تخلیقات شامل ہیں۔

(4) Thilly, Frank, History of Western Philosophy.

(5) ویاس (Viyas) کے لغوی معنی ہیں " مرتب کرنے والا" (Arranger) یہ عبارت غالباً ان علماء، فلاسفہ و شارحین کے لئے استعمال کی جاتی تھی جنہوں نے قدیم ہندوستانی دیو مالائی ادب کو منظم و مربوط شکل میں مرتب کیا تھا۔

(6) Radha Krishnan, Indian Philosophy Allen and Unwin, New York 1971 P.36:

(7) The Bhagavadgita, Translated by Dr. Radhakrishnan. George, Allen and unwin, Newyork. 1976; P. 171

(8) Ibid P. 172

(9) پران (Purāna) کے لغوی معنی ہیں "قدیم" (old) یعنی قدیم اور دیومالائی ادب۔ یہ رزمیہ نظموں کے بہت بعد مرتب ہوا۔ مہابھارت اور رامائن میں انسانی ہیروز کے کارنامے بیان کئے گئے ہیں۔ جب کہ پران میں دیوتاؤں

کو انسانی ہیروز کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور ان کی قوتوں اور محیر العقول کارناموں کو مبالغہ آمیزی اور عقیدت مندی کے ساتھ نمایاں کیا گیا ہے ۔ پران میں ان پانچ موضوعات کو جگہ دی گئی ہے ۔

۱۔ کائنات کی تخلیق ۔
2 ۔ کائنات کی تباہی اور اس کا احیاء
3 ۔ دیوتاؤں کی پیدائش ۔
4 ۔ منو کا دورِ حکومت جس کو " منوونترس " (Manwantaras) کہتے ہیں
5 ۔ شمسی اور قمری نسل کے بادشاہوں کی تاریخ ۔

ہر پران مکمل طور سے ان موضوعات کا احاطہ نہیں کرتی بلکہ کسی ایک یا دو پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہے ۔ لیکن " وشنو پران " اس سے مستثنیٰ ہے ۔ کیونکہ اس کی موضوع کے ساتھ مناسبت ہے ۔ پران اس زمانے میں مرتب ہوئیں جب ہندو مت میں مختلف فرقے (جیسے وشنو مت ، شیو مت) واضح شکل اختیار کر رہے تھے ۔ اور کسی ایک دیوتا پر عقیدہ جڑ پکڑ رہا تھا ۔ اور اسی لئے اپنے اپنے دیوتاؤں کے لئے " ہیرو ورشپ " کا تصور بھی معاشرے میں فروغ پا رہا تھا ۔ پران منظوم بھی ہیں اور مکالماتی اور نثری شکل میں بھی ۔ جن میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ماہر داستان گو ان قدیم داستانوں کو دلچسپ اور دلنشین انداز میں بیان کرتا ہے ۔ پرانوں کی کل تعداد اٹھارہ ہے لیکن اس کے علاوہ ایک سو اسی " اُپ پران " (Upa purana) بھی ہیں ۔ جن کو ماتحت پران (Subardi nate Purana) کہتے ہیں ۔

مشہور پران یہ ہیں (۱) وشنو پران (Vismu Purana) (2) نرادیا پران (Naradiya Purana) (3) بھگوت پران (Bhagvata Purana) (4) گیرود پران (Garuda Purana) (5) پدم پران (Padma Purana) (6) براہ پران (Varaha Pur-

(Vaishnava Purana) ان سب کو "وشنو پران" (Vaishnava Purana) کہا جاتا ہے۔ جس میں وشنو کے کارناموں اور الوہی صفات کو نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ وشنو پران میں دیوتاؤں اور انسانوں کی پاکیزہ مابعدالطبیعاتی اور الوہی صفات کا تذکرہ نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔

اس کے علاوہ وہ پران جو جہالت، جنسیت اور تاریکی کی آئینہ دار ہیں یہ ہیں۔

(۱) متسیہ پران (Matsya Purana)
(2) کرم پران (Kurma Purana)
(3) لنگ پران (Linga Purana)
(4) شیو پران (Siva Purana)
(5) سکند پران (Skanda Purana)
(6) اگنی پران (Agni Purana)

یہ پران "شیو" سے منسوب ہیں۔

وہ پران جن میں ہوس، دنیا طلبی اور جذبات کا غلبہ ہے یہ ہیں۔

(۱) برہم پران (Braham Purana)
(2) براہمند پران (Brahmand Purana)
(3) برہم بیورت پران (Brahma vaivarta Purana)
(4) مارکندیا پران (Markandya Purana)
(5) بھوشیا پران (Bhavishya Purana)
(6) بامن پران (Vamana Purana)

یہ پران "برہما" سے منسوب ہیں۔

سانکھیہ اور بھگوت گیتا میں انسانوں کو تین صفات کا حامل بتایا گیا ہے۔ جن کو "گن" (Guna) کہتے ہیں۔ وہ صفات یہ ہیں۔ ستو

پرانوں (Raja) اور راج (Tama) تم (Sattava)
کی یہ تقسیم بھی انہی صفات پر مبنی ہے۔ گویا پرانوں میں دیوتا بھی ان گُن
(Guna) کے بندھنوں میں ہمیں اسیر نظر آتے ہیں۔ لیکن یاد رہے کہ
پرانوں کی یہ تقسیم موضوع کے لحاظ سے بے قاعدہ ہے۔ ان میں سے
کوئی بھی پران کسی ایک مخصوص دیوتا سے متعلق نہیں ان میں سے بیشتر وشنو
سے متعلق ہیں۔ اور اسی لئے بھگوت پران عوام میں سب سے زیادہ مشہور ہے

(10) Zimmer, Heinrich, Philosophies of India. (Edited by Joseph Campbell) Rutledge and Kegan Paul Ltd. London, 1951, P. 5

2۔ ویدوں کا فلسفہ

(1) ویدوں کے فلسفہ (Vedic Philosophy) اور ویدانتی فلسفہ (Vedantic Philosophy) کا فرق سمجھنا بہت ضروری ہے۔
ویدوں کے فلسفہ (Vedic Philosophy) کا مطلب ہے "وہ فلسفہ جو چار اولین ویدوں سے اخذ کیا گیا" اور ویدانتی فلسفہ (Vedantic Philosophy) کا تعلق ہندوؤں کے چھ مشہور مکاتب فکر میں سے ایک سے ہے۔

(2) قدیم ہندوستانی فلسفہ میں رشیوں اور منیوں کو "پرجاپتی" (Praja Pati) بھی کہا جاتا ہے۔ جن کے متعلق روایتاً یہ بات مشہور ہے کہ یہ پیدائشی کے دیوتا برہما کی نسل سے ہیں اور منو کے مطابق کائنات، دیوتا، راکشش، آشور اور انسان انہی سے وجود میں آئے۔

(3) کرشنن اوائی پیان (Krishnan Awai Payana) کو بھی ویاسں کی طرح "مرتب کرنے والا" (Arranger) میں شامل کیا جاتا ہے۔

(4) Rigveda. 2.12 Translated by

Franklin Edgerton, in the Beginnings of Indian Philosophy, George Allen and unwin London. 1965 P. 53

Ibid P. 54 (5)

Ibid P. 55 (6)

Dr. Surendranath 'Das Gupta, A History of Indian Philosophy. Cambridge University Press 1969 P-63 (7)

Franklin Edgerton, P-130 (8)

Ibid P. 130 (9)

Ibid P. 133 (10)

Dr. Radhakrishnan, Indian Philosophy P. 63 (11)

Ibid P. 251 (12)

Ibid P. 170 (13)

Dr. Heinrich Zimmer Philosophy of India P. 73 (14)

Ibid P. 172 (15)

Franklin Edgirton The Beginning of Indian Philosophy P. 83 (16)

Dr. Radha Krishnan, Indian Philosophy, P. 430 (17)

Ibid. P. 91 (18)

3 - بھگوت گیتا کا فلسفہ

(1) بھگوت گیتا جنگ مہا بھارت کے بہت بعد کی نظم ہے اور اس کی تصنیف غالباً وشنو کے پرستار فلسفیوں نے کی تھی اور بعد میں اس کو مہا بھارت میں شامل کرلیا گیا تھا۔ یہ نظم ہندو فلسفہ کے اہم مکاتیب کے بھی بہت بعد کی تصنیف ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ اس میں سانکھیہ یوگا، درشن، بدھ مت اور جین مت کے اثرات بھی ملتے ہیں۔

(2) Zimmer, Heinrich, Philosophy of India Edited by Joseph Campbell, Routledge and Kegan Paul Ltd London 1951 P. 95

(3) "کرشن" کے لغوی معنی ہیں "سیاہ رنگت" یہ نام رگ وید میں بھی ہمیں ملتا ہے۔ لیکن اس کا تعلق کسی بھی طرح بھگوت گیتا والے کرشن سے نہیں۔ رگ وید کے علاوہ چندوگیا اپنشد میں بھی یہ نام ملتا ہے جو ایک مشہور درویش فلسفی اور عالم تھا۔
ویدوں میں گاہے گاہے ایسے حوالے ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ پچاس ہزار "کرشنوں" کو (دراوڑوں یا راکششوں کو جو سیاہ رنگت کے ہوتے تھے) آریاؤں نے زیر کرلیا تھا۔ لیکن جس کرشن کا ذکر بھگوت گیتا میں آیا ہے۔ وہ ہندو مالاؤں کے ایک عظیم اور مقبول ہیرو تھے اور ان کو عموماً وشنو کا آٹھواں اوتار تسلیم کیا جاتا ہے۔

(4) Radhakrishnan, The Bhagvadgita, George Allen and Unwin London 1976 P. 79

(5) Ibid P. 98

(6) The Bhagvadgita, Translated by Franklin Edgerton 'In the Beginnings of Indian Philosophy, George Allen and unwin Ltd London 1965, P-38

(7) Heinrich Zimmer, P. 83

(8) Radhakrishnan, The Bhagvadgita, P-530

(9) Ibid P-550

(10) Ibid P-559

(11) Ibid P-112

(12) Ibid P-104

(13) Ibid P-115

(14) Ibid P-113

۴۔ چارواک (Cārvaka)

(1) Dr Radhakrishnen "Indian philosophy George Allen and Unwin London P.279

(2) Ibid P-281

(3) Ibid P-283

(4) Ibid P. P.284

(5) Ibid P-273

BIBLIOGRAPHY   كتابيات

DASGUPTA. SURENDERNATH.

A History of Indian Philosophg, (4 Volumes) Cambridge University Press, 1973.

2. KRISHNAN, RADHA. Indian Philosophy. (2 Volums) George Allen & Unwin, New York, 1977.
3. Kirshnan, Radha. Principal of Upanishad. George Allen & Unwin, New York.
4. Krishnan, Radha, & J. H. Muirhead. Contemporary Indian Philosophy. George Allen & Unwin.
5. Zimmer, Heinrich. Philosophies of India. (Edited by Joseph Compbell (Routiedge & Kegan Paul Ltd, London, 1951.
6. Edgerton, Franklin Beginning of Indian Philosophy. George Allen & Unwin Ltd. 1961.
7. Bloomfield, Maurice. (Trans) Hymns of the Atharva Veda, oxford, 1897.
8. Macdonell, A.A.(Trans) Hymns from Rigveda. London, 1922.
9. Muller, F. Max and oldenberg. H. (trans) Rigveda Hymns, (Sacred book of East, Volums xxxll and xlvl) oxford, 1891.
10. Keith, Arthur Berridale. (Trans) The Rigveda Brahmanas. Cambridge, 1920.
11. The Samkhya System, New York, 1918.

12. Besant, Annie. (Trans) The Bhagavad Gita, London, 1920.

13. Krishnan, Radha. The Bhagavad Gita, George Allen & Unwin, London 1976.

14. Deussan, Paull. (Trans) Philosophy of the Upanishad Edinburagh, 1906.

15. Keith Arthur, Berriedale. The Religion and Philosophy of Veda and Upanishad, Cambridge, 1925.

16. Deussen, Paul, The System of the Vedenta, (Trans) Chicago, 1912.

17. Woodroffe, Sir, Jhon. Shakti and Shakta, Madras and London, 1929.

18. Muller, F. Max. Six Systems of Indian Philosophy, London. 1899.

19. Das Gupta, Surendernath. Yoga [illegible] Philosophy and Religion London, 1924.

پڙهندڙ نَسُل . پ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪَ ”لُڙهندڙ نَسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڇُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪَندڙُ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سيني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهَڻ ۽ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نسل (پَنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعوىٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہ ڪُوڙو آهي.

جهڙيءَ طرح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نسُل وارا پَنَ بہ مختلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، ٻرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصيِ ۽ ٽالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪٻِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَنَ پاران ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ ڪان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَنَ سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

ٻَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وَسَ پٽاندڙ وڏِ
کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽
ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳِئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ
کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن به رُڪاوٽ کي نه مڃن.
شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻَ، سمجهه ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ،
پُڪارَ سان تَشبيهه ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ
جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:
گيتَ بهِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن ڄاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛
ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي مَنجهه پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالههَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهه نيلا پيلا آهن؛
گيتَ بهِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،
جيڪي به ڪٽين، جيڪي به ڪٽين!
مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نه آ، هي بيتُ به بَمَ جو ساٿي آ،
جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ ـ
اِن حسابَ سان اٽڃاٽائي کي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ ته
”هاڻي ويڙهه ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نه
وڃايو“ ناداniءَ جي نشاني آهي.

پَنَ جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر کڄي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چو، ڇالاءِ ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشَ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽل گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻَ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون ياڪِي پائي چيو تہ ”منهنجا ياءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)